西北伊斯兰教研究

甘肃省民族研究所编

西北伊斯兰教研究

甘肃省民族研究所编

甘肃民族出版社

西北伊斯兰教研究

甘肃省民族研究所　编

甘肃民族出版社出版

（兰州第一新村51号）

甘肃省新华书店发行　　静宁印刷厂印刷

开本850×1168毫米 1/32　印张：11 24/32　字数：310千字

1985年11月第1版　　1985年11月第1次印刷

印数：1——3,500

书号：2126·3　　定价：2.40元

前　言

开发大西北，是党中央的重要战略决策，也是西北各族人民长期以来的愿望。而大西北的繁荣昌盛，对加速我国的四化建设具有极其重要的意义。因此，了解大西北、研究大西北、认识大西北，已引起越来越多的人们的注意和重视。

大西北地域辽阔，资源丰富，自古以来有许多民族在这里繁衍生息，创造了极其灿烂的文化。历史上著名的“丝绸之路”贯穿其境，曾是我国与欧、亚、非三大洲各国人民进行经济文化交流的重要通道。但是，由于种种原因，这里的很多资源尚未得到很好的开发和利用，人们对它的了解和认识也很不充分。要实现开发大西北的宏伟蓝图，从各方面加强调查研究，使之对它有比较全面的了解和认识是很重要的，这就有大量的工作需要我们去做，有各种问题需要我们去探讨研究。

大西北又是我国信仰伊斯兰教的少数民族的主要聚居区。从过去到现在，伊斯兰教在这里有着不可忽视的社会影响。因此，在研究大西北的社会历史和现状时，不能不对伊斯兰教的社会影响予以应有的重视和研究。同时，伊斯兰教还是世界三大宗教之一，有相当多的信仰者，伊斯兰教的研究也日益为人们所注目。我们选编这本《西北伊斯兰教研究》论文集，目的就在于为从事和关心上述研究的专业人员和读者，提供一些参考资料。

这本论文集，主要辑录了近几年国内研究西北伊斯兰教较有代表性的论著。内容涉及面广，计有对中国伊斯兰教的三大教派与四大门宦及其四十个支系的概述；中国伊斯兰教的历史分期问题；伊斯兰教法在中国穆斯林中的影响；明清之际中国伊

斯兰教出现的新变化与新特点；伊斯兰教与回族、撒拉族、托茂人等的关系；中国伊斯兰教的教坊制度；教派在回民起义中的作用；当前我国对伊斯兰教研究的情况和问题等。

著名史学家白寿彝先生在《关于回族史工作的几点意见》一文中，指出了研究西北伊斯兰教派与门宦的重要性。我们认为其意见是中肯的，具有指导意义，特将该文作为本书的代序。

科学研究上的不同意见和争论，是学术繁荣、科学发展的正常现象。这本论文集对反映各种观点的文章，采取了兼收并蓄的方法。因此，所选文章的观点，并不代表编辑单位的意见。对有些文章，编者作了一些修改和删节。

由于我们的水平有限，在选编工作中，难免存在不妥之处，敬请作者和读者指正。

本论文集是由马通、高占福具体负责选编的。

甘肃省民族研究所

一九八五年二月

目　录

前言
关于回族史工作的几点意见（代序）……白寿彝（1）
中国伊斯兰教的教派和门宦……马　通　王　琦（15）
试论伊斯兰教对形成我国回族所起的决定性作用
……林　松（36）
关于中国伊斯兰教历史分期的管见……罗万寿（58）
我国西北地区何以穆斯林居多……薛文波（81）
对西北地区伊斯兰教苏非派的几点认识……杨怀中（106）
当前我国伊斯兰教研究的几个问题……李松茂（120）
“格迪目”八议……冯增烈（130）
中国伊斯兰教教坊制度初探……冯今源（142）
伊斯兰教苏非派哲学思想初探……杨克礼（160）
苏非派与中国门宦……金宜久（187）
宁夏回族伊斯兰教的教派分化浅谈……勉维霖（203）
明清之际我国回族等族伊斯兰教新特点的形成…李兴华（225）
关于教派之争在清代西北回民起义中消极作用的探讨
……高占福（245）
新疆佛教由盛转衰和伊斯兰教兴起的历史根源…李泰玉（262）
新疆伊禅派研究……王守礼（284）
试谈撒拉族的历史发展与伊斯兰教的关系……芈一之（308）
《古兰经》与伊斯兰教法……吴云贵（317）
中国伊斯兰教西道堂信仰述评……朱　刚（335）
宁夏穆斯林的变迁和宗教生活……余振贵（350）
青海地区的托茂人及其与伊斯兰教的关系
……李耕砚　徐立奎（357）

关于回族史工作的几点意见

（代　序）

白寿彝

同志们：

今天我们这次大会，是回族史研究工作者和关心回族史研究工作的同志们的大会，是解放以来第一次召开的这样的大会，也是有史以来第一次召开的这样的大会。我们感谢国家民委五种丛书编委会的倡议，感谢宁夏社会科学院的组织工作，感谢自治区各位领导同志们的关注和支持，使这个大会能够在宁夏胜利地召开。我很愿意并且应该参加这次会议，因为最近一段身体不怎么好，没有能够亲自来这里跟同志们见面，向同志们领教，我很抱歉。现在我利用录音向同志们谈几点意见，请同志们指教。

我想谈六点意见。

第一点，回族史研究的重要性。对于这一问题，我们谈得已经够多了，同志们也都曾经发表过很多意见。但是在现在新的历史时期，又有它的新的重要性。这就是说，研究回族史，并且把研究成果告诉群众，把研究成果向国内各族人民进行宣传，在新的历史时期有它新的重要意义。

我们回族的历史，是我们中华各民族大家庭的历史不可分割的一部分。整个中国民族的发展进步，跟回族的发展进步分不开；回族的发展进步，也跟全国各民族的发展进步分不开。在回族历史上，曾涌现了不少的政治家、经济家、军事家、思想家、艺术

0004746

家，还有科学家，为祖国历史写下了光辉的篇章，为祖国的革命斗争提供了不少的贡献。我们对这些人的事迹研究得还不够。我们应该加强这方面的研究，用以教育回族人民，鼓励回族人民继续前进，让回族人民懂得过去我们在祖国历史上的地位，对祖国文明创造的功绩，加强自己对维护祖国、促进祖国四个现代化建设的责任感。同时，也让我们兄弟民族，包括汉族的同志们、汉族的广大人民，增进对于回族历史的了解，让大家更多地知道回族的历史跟全国各民族的历史分不开，回族跟全国各族人民的密切关系，从而增加我国各民族之间的团结。这两个方面都可以说是爱国主义的教育，同时也是共产主义教育不可分割的一个部分，这就是我们今天新的历史时期的新的重要性。所以我们不能把回族史的研究看作一个民族内部的工作，更不能把回族史的研究简单地看作少数人的工作。我想这种重要性很值得我们注意，很值得我们研讨，很值得我们宣传。

第二点意见，想谈谈回族同伊斯兰的关系问题。这个问题是大家比较注意的问题，也是一个很古老的问题。在过去很长的历史时期，把这两个问题混同起来了，认为回族就是伊斯兰教，伊斯兰教就是回族，这样的说法当然不对。在世界上，信仰伊斯兰教的民族很多。外国有好多个民族信仰伊斯兰教，我们国内也有好多个民族信仰伊斯兰教。我们平常说的有十个民族信仰伊斯兰教，这是就这十个民族信仰伊斯兰教的普遍性来讲的。这十个民族以外，还有旁的民族也有信仰伊斯兰教的，有的多一点，有的少一点，有的历史长一点，有的历史短一点。我们不能说这些信仰伊斯兰教的人都是回族，这显然是不对的。辛亥革命以后，提出来“五族共和”：汉、满、蒙、回、藏。这个“回”字，意义很笼统，不好弄清楚。这个“回”字究竟是指新疆的一些民族呢，还是指国内所有信奉伊斯兰教的民族？不清楚。至少“五族共和”的“回”字，是跟我们今天所说的“回族”是不完全一样

的。最近几十年，特别是解放后这些年，大家都比较清楚了，伊斯兰教是个宗教，回族是个民族，它们两个不一样，在概念上不一样，在实质上也有区别。这种说法，我看是正确的。但是在相当多的同志们的想法中，不一定全面。这就是说，只看到族和教有区别的一面，没有看到它们相联系的一面。有不少人看到了教与族的联系，但是在过去那个政治条件下，有些人不敢把这个问题提出来。嘴里一边说，宗教跟民族不一样，但是思想上没有真正地解决问题。这两年，又有少数同志提出来，伊斯兰教对于回族的形成和发展有很大关系。我想这一点也是可以承认的。但究竟有多大关系，究竟有什么关系，还是应该进一步研究的。我近来有这样的看法，不知道对不对：对于回族来说，伊斯兰教是这个民族的一种民族形式。这不只表现在宗教思想上，宗教活动上，而且表现在社会生活上，家庭生活上。我看这个问题应该受到重视。外国人的礼拜寺叫“Masjid”。“Masjid”的意思是成立拜功的地方，是个单纯的宗教性的机构或者一个建筑。中国礼拜寺叫“Jama'at”。“Jama'at”的意思是聚会。这就是信仰伊斯兰教的人的聚会的场所，这就不是一个简单的宗教的机构，简单的宗教的建筑，还有旁的社会活动，而礼拜寺提供活动场所。中国阿訇们的任务也比较繁重。生了孩子，要阿訇给孩子起名。结婚要请阿訇证婚。有人死亡了，要阿訇来给他主持葬礼。平常的饮食方面，特别是宰牲，要请阿訇来下刀。象这些事，猛一看好象是生活琐事，其实不然。日常生活的问题不是小事，不能小看。因为它经常跟人们相接触。在历史上，有多次回民的反抗运动。这种反抗运动究竟是什么性质，我们可以再研究。我看不一定那么单纯，可以具体分析。但所有这些反抗运动，一开始都是拿礼拜寺做据点，它的军火、军器、军备，往往也是藏在礼拜寺里，如果把礼拜寺专看成是单纯礼拜的地方，那是不符合中国情形。要把伊斯兰教做为一个单独的宗教跟回族分

开，也是不合适的。伊斯兰教的门宦问题，我想也可以重新考虑。从西北情况看，门宦是不是也是一个团结回族人民的力量。它有它的封建性那一面，是不是也有另外一面。在当时的历史条件下，它是不是也有它所承担的历史作用。我看这个问题也还是可以研究的。

如何全面地看回族和伊斯兰教的关系，这是我们今天研究回族史所应该多注意的。伊斯兰教在回族史上有它的重要意义，也不应该把伊斯兰教说成是回族形成的唯一因素，说成是回族发展的重要因素，恐怕这样说也是有问题的。除了伊斯兰教以外，回族的形成，也有它的经济条件，也有它的政治条件，也有它的文化条件。在伊斯兰教以外，回族人民在文化的旁的方面也有它的贡献。所有这些问题，应该是比较全面地、综合地进行分析，才能解决得好一点。今天我们的政治条件很好，允许大家提不同的意见，特别是在学术问题上，我们作为一个学术问题来看，是不是可以把不同意见展开，把这个问题能够进一步解决得好一点。我还想说这样一句，就是说，谈问题的时候要有科学态度，要冷静，不要感情用事。感情用事是解决不好问题的。因为各种原因，特别是宗教感情和民族感情的原因，对这个问题好象是比较敏感，容易动感情。我看，我们不应该这样，应该学会冷静讨论问题。

第三点，回族跟汉族的、跟旁的兄弟民族的关系。回族作为一个民族，有它自己的特点。最大的特点就是分散，分散到全国各地。现在如此，过去很长时间里也是如此。因为是分散，跟旁的民族关系就特别密切。在内地，跟汉族的关系很密切。在旁的民族地区，跟旁的民族关系也很密切。回族人在历史上的创造，在历史上的贡献，往往是跟旁的民族联系在一起的。有的时候是为旁的民族的成就所遮盖，回族自己的成就不容易被看见。从文化上讲，回族人在文学方面、哲学方面，儒家“经学”方面、科

学方面，都有它的成就。但是，很难说哪一种成就单独是回族人搞出来的。当然也有，但在记载上不多见。

有一个问题，是值得在这里提出来的，就是回族人研究汉族文化，对汉族文化所做的贡献，算汉族文化，还是算回族文化？我过去有这样一种想法，觉得回族人用汉字、汉语、汉族传统，写的诗词，作的文章，不能算是回族的文化。现在看这种想法太狭隘了。回族人在文化上的贡献，不管用什么形式出现，还应该算是回族文化的一部分。同时，还应该站得高一点。这些成就都是中国文化的一部分，不必斤斤计较，是这个民族写的、还是那个民族写的，不必这样。只要写出成绩，这就是它的功劳。回族人写的，就是回族人对祖国文化上有贡献成就，我看这个问题就好办了。不要讲得太狭隘。旁的兄弟民族也有这个问题。回族没有自己的文字，在文字表达上，都是用汉字。在日常生活上，在学习上，也都是用汉族文字。我看这没有什么不好。我过去说过这个情况，这是回族一个很方便的条件，在学习上，在工作上，跟汉族接触没有困难。在文字语言方面没有什么困难，这就有利于接受汉族的先进东西，也有利于把我们的成果跟广大汉族群众来接触，对进行民族间的交流更方便。我看这是个好事情，不要把这个问题限制得很局促。过去我们写回族史，对于回族的诗人、画家、词人，也写了上去，在思想感情上觉得不够味儿。这实际上也是狭隘的民族观点。我们应该在这个问题上思想解放。这样解放以后，回族史的内容就多了，就可以丰富了。从本民族看，可以看见更多成果；从民族关系上看，看见更密切的民族关系。这是好事，也是科学的，也符合政治要求。

现在谈**第四点意见，关于编写新的回族史的问题**。过去我们对回族史的研究，写出过一些文章，也写了一些书。但作为一个通史的要求来写，也还只有一个《回族简史》。现在看，《简史》在内容上、在份量上，是不能满足大家的要求的，是需要更为充

实、更为丰富一些，可以写得多一些。但写得多了、篇幅大了，问题就出来了。这几年，我对于写中国通史有一个看法，就是要吸收我们过去的优良传统，结合着我们尽量掌握到的、比较丰富的材料，在马克思主义指导下，写成新的史书。我想，对于中国通史的想法，好象也可以移用到回族史这门学科上来。我想一部比较丰富的历史书，需要改变目前写史书的方法。目前写的史书，不只是《回族简史》，而是包含现在社会上流行的一些通史在内，都是采取一种综合论述的体裁，这就是按着历史发展的顺序，把某一时期的经济、政治、军事、文化等等方面分别写出来。这种体裁的好处是能够把历史发展过程中间各个时期的社会面貌展示出来。这是从水平较高的书来讲。水平低的还谈不到这一点。但是就水平高的书来讲，有两类重大的历史问题不容易用这种体裁体现出来。一个问题是制度问题。各种制度，如经济制度，政治制度、军事制度、教育制度等等，在现在流行的历史体裁的书里面，不一定容易完整地表达出来。有的时候只在每一个朝代开始时把某些制度写一写，但是这些制度的变化，以及详细内容，写不进去。这是一个很大的缺陷。另外一个问题，是人物的传记缺乏。历史总是人们活动的历史。历史是群众创造的，但是群众必然有他们的代表人物，必然有他们的领袖。群众的活动往往集中在领袖的活动身上，从领袖活动上，来体现群众的要求。我们不可能把群众一个一个都写出来，也不能把群众笼统地写出来，这样反而倒不清楚。过去的史学家把历史写成某一个或某几个伟大人物所创造的，这是很荒唐的写法，是在很荒唐的思想支配下写出来的。但是我们不写群众性的，不写群众的代表人物，也是不对的。不写这些人物，我们就把历史写成概念化了，就不容易写得具体，不容易写得生动。在目前，我们所有的历史书里面，没有一个完整的人物，只是在某些事情发生了，才将有关的人写一下子。事情过去了，这个人物也看不见了。这是一个

很大的缺点。我们中国的史学传统，写历史主要对象是写人物，所谓纪传体的二十四史，传记是史书的最主要、占篇幅最多的一部分。纪，也不少写的是帝王本人历史。所以历史人物传记在中国史学传统上占有重要的地位。我们群众所喜闻乐见的历史，也主要是历史人物传记，而不是某些历史概念的描述。我们现在流行的、为大家所爱看的，内容有好的，也有坏的，大都是属于传记形式的东西：小说、戏剧，属于这一类的很多。我们偏巧把大家所爱好的，所易于接受、让群众受教育的部分、把史书传统里比较优秀的部分丢掉了，这是很可惜的。现在国外史学界也提倡写人物传记，而且提倡写口头传记，活人嘴里说，把它记下来。这都很好，但是我们现在流行的体裁没法办。我们新的回族史是否可以克服这两个缺点，是不是可以设想写成四个组成部分。

第一部分，要把我们回族史有关的基本材料加以论述，同时对于回族史研究的过程加以论述，把已有的回族史研究所经历的行程以及达到的水平、提出的问题，提出来。我们写这一部分，是为了两个目的。一个是向群众说明，我们这书是从什么地方起步的，过去的人都搞出什么成绩，要怎么样发展前人的成果。第二个目的，告诉读者，如果想进一步研究，可以根据哪些资料，推进这方面工作的开展。我看，咱们新的回族史现在写这一部分还比较困难，但还是可以写的。就我们现在已有成绩讲，有多少说多少，以后不断地再修改、再提高。

第二部分，把我们现在所流行的体裁放在第二部分，把回族的历史发展的整个面貌按照历史顺序写下来，其中包含经济、政治、文化各个方面，当然也包含宗教等等方面。现在我们这个《简史》可能少一些，但第二部分可以在《简史》基础上，把它提高，把它充实。我看这个工作还是可以作的，一下子当然也作不好，还要不断地去发展提高。

第三部分可以写回族的各种制度。回族的团结，回族在经

济、政治方面各种有特点的、有民族性的一些东西，可以摆在这儿。这个工程很不容易，要好好地考虑，把这些群众性的、社会性的、组织性的一些东西尽可能地原原本本地写出来。

第四部分写传记。把历代的人物传记都写上，写正面的，也要写反面的。这一部分，我想可以大量地写。这一部分在份量上可以多一点。最近，我们着手写《回族人物志》，因为时间期限不长，不可能一下写得很多。这本书能把主要人物写出来，我看也很不容易了。我们限于水平，限于工作时间，不可能一下写得都很完备，但还是希望把这本书早点写出来。出来后，希望大家补充、发展，希望将来在我们的回族史里这一部分能得到更好的充实，写得更丰富、更生动一些。

这一部书，要写一百多万字，或写二百多万字，我想都可以办到的。我们这么大个民族，全国七百多万人，好多年历史，写个一百、二百万字不算多。将来在这个比较大的历史书基础上，再写小的，比较通俗的，我看也还可以。这部大书总要具备这么几个特点：第一是科学性，要写得确切，不要夸大，也不要缩小。我们要注意自己的民族感情问题，一说某人不错，总要说得越多越好，好象这样才过瘾。我看不要那样搞。但也不要客气，应该肯定的还得肯定。第二，要有资料性。有些原始性文件，各种重要的议论，可吸收进去，这是可以的。有了这些东西，可以让我们说的内容更充实，如不要原来的文件，不要原来的作品，纯粹用我们自己写的，那就让读者跟历史记载又隔了一层，反而不好。所以资料的应用问题很要紧。还有一点，就是文字上要讲究。一件事情，一个人，要用文字表达出来，一个一个字要有份量，有分寸。第二个，在文字表达上要注意明白，要写得清清楚楚。大家看不清楚，不懂，那不行。写东西要大家看，不明白，行吗？第三要生动，这是个很大问题。要写得让人爱看，要有吸引力。我们写书是为了让人家看。既为让人家看，就要让人家爱

看，吸引更多的人看，要这书发挥更大的效果，要有更多的社会效能，我看这一点很要紧。我们现在历史学界很缺这一条，也很少注意这一条，写的东西干干巴巴。

我说的这一套新的回族史的设想，不知对不对。三年两年达到这个目的，是办不到的，但是在比较长的时期来做，还是做得到的。现在问题是，希望同志们能够指教，看这样做好不好，有什么好处，有什么不好处，有什么困难，可以从长计议。我们党提出来要建设有中国特色的社会主义国家，我们各行各业也都应该服从总任务的要求，史学界也应该写出来有民族特点的历史，我们回族史也应该写成有中国民族特点的马克思主义的回族史。这么一个设想，过去说得不多，现在跟同志们提出来，请同志们考虑合适不合适。

第五，我想说说回族史研究工作需要大力展开。我们回族史研究工作，还需要用很大的力量才能展开。第一，因为我们这个民族分散在全国各地，我们的材料也是分散的，不象旁的民族的材料那么集中，比较容易收集。这是个很大的问题。第二，在书面材料上，我们过去的文献材料也是很分散的。专门写回族史的材料，除了几本官书以外，集中的材料是很少见的。所以我们的第一步工作，要进行资料的工作。这里边可以包含这样那样的内容。首先是把历史文献里面的书面材料大量搜集起来。这一次我们搞回族人物志，关于元代回族材料，在元代文集里找到了不少。其中有一些是我过去没见过的。在明清的文集里，在明清的地方志里，这种材料的分散性更大，但是材料不会少的。把这些材料都集中起来，要相当长的时间，很耐心的工作，但这些材料的搜集是必要的。象这样的工作，一个研究机关我想是可以担任的。现在有了复制工具，进行起来也比较方便。当然，零碎材料还需要抄写。把文献方面的资料尽量地搜集起来，按照时代排列起来，出一些资料集，一本、两本、三本、四本、五本出下去，

对于我们的工作有很大的好处。这是资料上的一项工作。

其次，在资料工作上，还要搜集地方材料。这里面包含了礼拜寺的碑刻，回族墓地的碑刻，家谱，各种回族团结的章程、刊物、以及各种文件、回族所经营的各种行业的有关记录、帐簿等等。还有地方上有关的各种传说，包含流传的故事、歌谣等等都在内。当然这些材料都需要分析，不是说拿来就可用。比方说家谱，就有很多不可靠的，写家谱差不多成一个通例了，有些人只要有家谱，就要找历史上一个名人当他祖宗。其实完全是不相干的，不能轻信。我曾看到一些家谱，有些家谱可信程度不多，需要研究。不要看写在家谱上了，就相信了。家谱上有好多荒唐东西。对很明白的荒唐东西，有些人还轻信，不应该这样。地方上的材料，还包含有礼拜寺的各种匾额的文字，有关的文物，这些也要搜集起来。

搜集材料是一个工作。但研究工作，不能等着材料搜集好了才进行。要一面搜集材料，一面进行研究。要就现有材料进行搜集。就专题材料讲，往往是随着专题的开展而不断搜集。专题的工作可以做得很多。这两年，我们出了一些书，有些专题做得很好。这一类工作，我觉得可以做下去。比方说，西北的门宦制度，这大有文章可以做，需要详细地调查，也希望跟门宦有关系的同志提供这方面的材料，把这个问题研究得更好一些，更科学一些。

在上述的工作以外，还要了解兄弟民族的有关记载。这不是汉族文字了，是旁的兄弟民族的。比方说，维吾尔的记载里边，藏族的记载里边，西南的傣族、白族，是不是也都记载了与回族有关的东西？还有彝族，是否也有记载与回族有关的东西？这些方面的材料也还是要搜集的。兄弟民族的记载丰富，有它们的特点。另外，还有国外的有关记录，有关的研究。从明中叶以后，西方的传教士不断到中国来，虽然曾经中断了，后来又有人来。

他们想了解中国穆斯林的情况，想了解中国各民族的历史，他们还想把他们的活动发展到穆斯林中间来，因而就有他们写的一些材料，今天看着还是很有用的。我们对这方面材料也要搜集，也要研究，对他们的观点也应该进行分析。所有这些，都是搞回族史的人应该注意的。

研究回族史的专门工作者，很必要有专门的修养。这点包含了这样几个条件。一个是对中国史要有研究，至少对中国史有点必要的了解。中国史不了解，没法搞回族史。因为回族史毕竟是中国史的一部分，每一个时期都不能跟中国史分割。你不了解整个历史背景，你就不可能了解这个民族的历史。所以孤立地看问题，说搞回族史，不搞别的，什么都可以不搞了，说这就够搞的了，搞旁的来不及了，这个想法就不对。正因为你要搞这一点，要把这一族的历史搞好，就更应该看得宽一些，看得远一些，知道多一些。懂得整个，从整个看局部，那才看得清。从局部看局部，怎么能看清楚？这很要紧。要有中国通史的修养，中国史学的修养。要懂得我们史学方面有什么成就，怎样写历史，这是很必要的。这是一个条件。

还有一个条件。既然是搞回族史，不能丢掉伊斯兰教的历史，那就需要懂得阿拉伯文，需要懂得波斯文，需要懂得伊斯兰教最基本的经典，最基本的教义，同此有关的主要的各个流派，这是需要的。你不知道这些，还是不行。当然，一个人要具备这些条件不容易，但是在一个研究单位里，应该有互相配合的力量。你具备这个条件，他具备那个条件，就容易凑合成一个比较完整的机体，然后我们这个工作才能做得更好一些，更快一些。这是智力结构问题。

第六点是队伍问题。现在看，想达到我们的要求，能把回族史的研究工作取得更好成绩，让它发挥更大的教育作用，起到更大的社会效果，很需要投入相当大的力量才行。首先要解决的还

是队伍问题。从我们的要求上说，研究回族史的队伍太小，人数太少。我们的队伍就现在讲，跟我们的要求差相当大的距离。我们不知道国外的情况。象在资本主义国家，也有人在研究回族史同中国伊斯兰教史，究竟有多大队伍，我们还缺乏调查研究。就我们的需要讲，我们的队伍需要大大的扩充，需要大大地加强。在队伍里边，象我这样的人只能说是个业余工作者，主要力量也不能摆在这里。我们在座的，我知道的几位老同志，也有类似情况，更多的工作希望我们中年同志来做，希望我们青年同志来做。我们中年同志更应该鼓起勇气，培养第三、四代人，把这个工作做得更好。我们算一算，现在回族人口最近的调查是七百几十万人，可能实际数目比调查的数字还要更多些。但研究回族史的有几个人？现在参加这个会的人，多数不是回族史的专业工作人员，一共才几十个，这在全民族里，十万个人里面还出不了一个。这个数字太少了，还可以多出一些。要早点出人，早点培养人，早一天有早一天的好处，早一天有早一天的方便处，越晚越困难。应该加紧培养人，加紧吸收人。这是从数量上说的。我不知道应该不应该在这里提，我们宁夏社会科学院的回族史研究还应该增加些人。人太少了，不容易承担这个任务，需要大大扩充。在旁的地方，回族人聚集多的，也应该在这方面抓一把力量，把这个事情做起来。光人多不行，还要讲质量。要进行基本训练，没有基本训练不行。什么叫做基本训练呢？基本训练没有边。不能说我今年把基本训练搞好了，或者三年五年搞好了，以后就不搞了。社会在发展，科学在发展，历史科学在发展，对回族史工作要不断提出新的要求。基本训练一方面要不断更新，又一方面，不断地要求复杂，要求更宽。拿我个人经历说，今年我比年长的人不算大，才七十几岁，我总感觉着要不断补课，不补课是不行的。要随时补课，要不断补课，要不断提高自己的水平，这工作才做得好。

我说一句不太客气的话，我们这个民族，从历史上看，里边大量成员是个体生产者，其中包含大量农民、大量手工业者、大量的小商人。这样的民族历史，在意识形态上，往往表现一种保守的形式，缺乏大志。这个问题在这里说，不知合适不合适。我个人觉得应该正视现实。在回族史的研究工作上，也有这个问题，看得太近，看得太容易。在学校里能写一篇两篇论文，觉得就不错了；能把回族史开出课，就算不错了。在研究单位里搞点资料，或者搞篇文章，职称能提一提就行了。我看这不行，站不住。我看水平还是很低，有待于提高。希望大家能加把力。我们的业余工作者，我们的回族史爱好者，要支持专业队伍，把整个工作做得更好。我看这个队伍问题，扩大、加强专业队伍，已经提到日程上来了，不能再晚了，越晚越困难。希望这个会能够有所考虑，至少能够对这个问题的解决起点促进作用，这是很必要的。比起别的一些兄弟民族，我们在这方面的条件，还是好的。问题就是注意不够，看法不够集中，所以做起来就是拖拖拉拉。拿《回族简史》讲，这本书比宁夏回族自治区成立时写的那本书进展不大。那时有那时的具体条件。这本《回族简史》已经出来了好几年，今天如何能够提高它，这是摆在眼前的问题，这也反映了专业队伍不强。就现有的人讲，有的已经岁数很大了，有的也差不多要退休了，有的身体不好。这个事情不抓，再过几年，问题恐怕就更大了。这是队伍问题的一个方面。

另外一个方面，我们还要注意培养业余队伍，恐怕这个队伍人手更多一些。要采取一定措施，可以扩大这方面的人员。特别在收集资料上，不同文字的翻译上，在地区性的研究工作上，我们需要业余队伍的力量。

另外，应该特别提出来：写革命回忆录是一些有关的老同志应该承担的任务，也只有他们才能写得好。象我们这样只能翻翻书本的人是写不出来的。这将是我们回族史近现代部分的重要记

录，或说是很重要的记录。希望这个工作能开展起来。

我说这些意见都不一定对，也就是说说我这些年的有关的一些感受，一些感想，趁这个机会提出来，向同志们请教，请同志们批评。

（在回族史座谈会上的讲话，刘雪英录音并整理）

（原载一九八四年第一期《宁夏社会科学》）

中国伊斯兰教的教派和门宦

马 通　王 琦

中国伊斯兰教明以前只有“格底目”一派。清末，依黑瓦尼和西道堂相继形成，与格底目并称为三大教派。明末清初苏非教义传入中国，与中国封建文化思想相融合，形成中国伊斯兰教的虎夫耶、哲赫林耶、嘎的林耶和库卜林耶四大门宦及其所属四十余支系。

无论教派还是门宦，其基本信仰一致，都以《古兰经》为根本教法；以“六大信仰”（信安拉、信天使、信经典、信先知、信前定、信后世）为基本信念；以“五件天命”（念、礼、斋、课、朝）为基本功课。同时都是逊尼派信徒。所不同者在于对《古兰经》注释和《圣训》的见解有分歧；对修持理论和法定干功的认识和遵行各有侧重。

教派和门宦的不同，首先在于各教派是以对教义教律的不同解释来区别，而门宦多以“始传者之子孙世世为掌教”这一承袭制度为其主要特征；其次，教派没有严密的组织，仅以清真寺为活动中心，各清真寺间无直接联系，互不隶属，而门宦则上有教主、穆勒师德，下有热以斯、海里凡和开学阿訇等一套严密的教阶组织和宗教特权制度；再次，三大教派除西道堂，都反对门宦的神化教主和崇拜拱北。

三大教派

一、格底目

格底目是中国伊斯兰教最早的一个教派。十八世纪以来为与教派运动中形成的其他派别相区别而始有"格底目"之称。又称"尊古派"或"老教"。西北地区因其在哺礼（沙木）之后开斋，又称"后开派"。

格底目是中国伊斯兰教中传播最广泛和占优势地位的一个教派，是我国早期伊斯兰教的基本形式。十八世纪以来其他教派和门宦的形成致使部分教徒改信了依黑瓦尼派和各门宦，其优势地位有所削弱，但仍是个多数派。

格底目遵循伊斯兰教逊尼派的正统信仰，总其教义是"认主从圣"。其教律属哈乃斐学派。以五件天命功课和六大信仰为基本义务和信条。对坐静修持只看做是一种副功。

格底目实行单一教坊制。以一个清真寺为教坊，各清真寺间互不隶属，各自独立。教坊的组织形式是"三掌教"制。但因时代的演进，其名称和内容亦不同。明以前由管理教务的长老("筛海")和管理民事的宗教法官（"嘎锥"）以及由政府委派处理侨务的蕃长组成；明以来由领拜依麻目、讲经的嘎锥和呼唤礼拜的穆安金组成；清末被开学阿訇、二阿訇、玛金以及学董、乡老代替。学董是一坊内宗教事务的实际掌权者，开学阿訇亦受其制约。

格底目尊崇正统、虔守老规矩、反对标新立异，重视细微末节的仪式。同时，在长期发展过程中不断受汉族文化影响，教义仪式中渗进不少儒家思想。

格底目保持了哈乃斐学派的宽容大度，虽对门宦持异议，并

反对朝拜拱北，但并不反对任何门宦的功修，也不评论任何教派、门宦的遵守。在教争中持折衷调和态度，被公认是个温和的教派。

二、依黑瓦尼

“依黑瓦尼”意为“同教弟兄”。通称新兴派或革新派。创建于十九世纪九十年代的河州（甘肃临夏）。

创始人马万福（1849—1934），又名奴海，东乡族，祖籍河州东乡果园村，通称“果园哈知”。他原为北庄门宦阿訇，精通波斯文和阿拉伯文，是一位著名阿訇。

1888年（光绪十四年），马万福去麦加朝觐留学，受伊赫万运动的影响，回国后结合中国伊斯兰教实际，联络当时河州比较知名的所谓“十大阿訇”，创立依黑瓦尼派，提倡尊经革俗，进行批判“异端”活动。他们提出十条纲领：（一）不聚众念《古兰经》，一人念，众人听；（二）不高声赞圣；（三）不多做“都哇”；（四）不朝拜拱北；（五）不聚众念“讨白”；（六）不纪念亡人日子；（七）不用《古兰经》转“依斯尕退”；（八）不做“拾太卧尔”的“阿曼里”；（九）对“豪空”要用“省海勒”；（十）不能代念《古兰经》、代做“阿曼里”。这种主张吸引了不少穆斯林，信奉者日增。后来由于提出了“打倒门宦、推翻拱北”和以依黑瓦尼“统一教派和门宦”的口号，遂引起各教派、门宦的强烈反对。马万福无法立足河州，于1908年去新疆哈密。1915年因在维族中传其主张被捕下狱，后经亲属重金贿赂，新疆都督杨增新同意将其解回甘肃“处理”。1918年，马万福在被解途中，被宁海镇守使马麒接回西宁。

马麒为长期统治青海，早想利用伊斯兰教为其反动政治服务，但伊斯兰教教派、门宦繁多，互相排斥，难以驾驭，因而企图通过依黑瓦尼削除其他教派、门宦，搞清一色教统。这和马万福

"统一各教派门宦"的目的殊途同归。马万福被接回西宁后长期坐镇东关清真大寺，在马麒、马步芳父子的大力支持下强制推行依黑瓦尼。这种强权支持的结果，使教争更为激化，械斗不断发生。如1923年循化发生的街子工血案，死伤群众六十余人。1940年东乡发生的汪百户事件，遇难群众达一百五十余人。

由于马麒、马步芳父子的支持，二十世纪四十年代依黑瓦尼在甘、青两省的伊斯兰教中已确立了优势地位。宁夏地区在马鸿逵的大力扶持下，也逐渐成为具有统治优势的教派。

伊黑瓦尼教义的基本特点，是"尊经、革俗、反对异端"。它从"认主独一"这一根本教义出发，认为崇拜教主、拱北，特别对人实行跪拜，是侵犯了真主的独一性和损坏了伊斯兰教的根本信仰；还认为"五件天命"是宗教功课中的基本功课，绝不能有所松懈；他们实行"单一教坊"制，但后来通过"海依"制，把互不隶属的教坊又统管起来。

马万福于一九三四年逝世后，依黑瓦尼分为两派：一派以尕苏哈知为首，奉行原来宗旨，称为"苏派"，居多数。另一派以尕白庄阿訇马德宝为首，修改原宗旨，称为"白派"。又因礼拜时苏派主张一抬手，俗称"一抬"；白派主张三抬手，俗称"三抬"。七十年代更名赛来非。

三、西道堂

西道堂产生于二十世纪初，因以中国伊斯兰教著名学者刘智等人"以儒诠经"的汉文著述为传教依据，故有"汉学派"之称。

创始人马启西（1857—1914）字慈祥、号公惠，世居甘肃临潭旧城，原系北庄门宦教徒。童年学习经文，及长，拜当地名儒范绳武为师，受其影响颇深。应府试及秀才第后不求士宦，一面攻读汉文经史，一面钻研王岱舆、马注、刘智等人用儒家思想研

究、整理撰写的《清真大学》、《清真指南》、《天方典礼》等伊斯兰教论著，学有所得。于1891年开设私塾，上午教书，下午“静坐默悟”。待宗教思想已臻完备，便设帐讲学，专心致志演述以上著作，因而受到北庄门宦排斥。他便于1902年脱离北庄门宦，另创一派。几年后集资修建了清真寺，命名“西道堂”，自任教主。

西道堂的基本信仰仍是“认主独一”、“顺主从圣”，尊奉《古兰经》和《圣训》，履行天命五功。具体特点是将刘智等人的学说贯彻在宗教实践之中；在宗教仪礼方面兼收并蓄，基本和格底目相同，又和哲赫林耶有不少相似之处，具有高念派特点。

西道堂的教权结构具有门宦特点，实行教主集权制。教主既是宗教领袖，又是堂内世俗生活中总管一切的最高权威。

西道堂的组织结构，分集体户和个体户两部分。集体户生活在临潭旧城道堂内，个体户散居甘、青、新、川等地。

西道堂的经济结构，是带有封建庄园性质和资本主义商业性质的经济集团。堂内集体经营商、农、牧、副各业。统一管理、统一分工、统一分配，全部财产归道堂所有。堂内设总经理统管各种经营，其下各行各业设经理，又下设专门负责人。

西道堂既是一个宗教教派，又是一个社会经济团体。它从创建到集体制的解体经历了三任教主，大体可分三个阶段。

马启西创教到被害阶段（1902—1914）。西道堂创立后简化宗教仪式，减轻宗教负担，移风易俗，不强迫儿童念经，提倡男女上学念书，因而教徒发展很快。随着加入道堂，其财产一并纳入集体所有。由于倡导实业办教，重视农、商，很快确立了这一宗教大家庭的集体经济体制。马启西宗教地位和影响随之增高。后来属花寺门宦的封建军阀马安良欲拉拢马启西打击北庄门宦被婉言拒绝，于是为其所不容。1914年，借白朗入陇，马安良派人将马启西兄弟父子等二十余人杀害，并查封了道堂、抄没了全部财

产，使西道堂陷入危机与旷日持久的诉讼之中。直至1919年马安良暴病身亡，诉讼不了了之。

马明仁继任教主后的恢复、发展阶段（1918—1946）。马明仁于1917年继任教主后，积极收拢安置失散教徒，建立健全道堂各项规章制度，团结一致，经营农、商、牧、副各业。不仅教徒增至万余人，其经济也得到全面发展。他们在北京、张家口、兰州、包头、川北、康定、拉萨等地设立商行，行商遍及各个大城市。经营畜产品、贵重药材、粮食、木材、布匹、百货和金银、珊瑚等物；还设有农场十二处，耕种土地七千余亩；牧场五处，各种大牲畜三千余头；林场十三处；各种作坊十余处。同时，为了寻找靠山，还极力与白崇禧挂勾，并取得了马步芳的支持。

敏志道继任教主后的逐渐衰落阶段（1947—1958）马明仁1946年去世后，道堂里曾出现了矛盾，他们各自积聚私财，使道堂集体经营逐渐瓦解。继任教主敏志道迫于形势，亦难挽回败局。加之马步芳军阀势力在西北地区的商业垄断，使其经济受到种种限制和削弱。至1949年，西道堂经济已陷入四分五裂。随着集体经济的动摇，集体生活日趋涣散，下层教徒处于贫困境地。新中国成立后，西道堂作为一个教派，其宗教信仰、宗教活动受到保护。作为一个经济团体，不能适应革命形势的发展，随着土改、农业集体化、资本主义工业改造，而逐渐走上农业合作化和公私合营企业道路。党的十一届三中全会以后，党的宗教政策得到了落实，西道堂和其他教派一样，全体教徒团结一致，正在为“四化”建设而努力。

四大门宦

“门宦”来源于“宦门”、“门阀”等词，用以标明一种宗教世袭的身份、地位与特权的“高门世家”。是在一定社会经济

基础上形成的一种权力更集中、辖区更扩大的教坊，在后期形成了教主兼地主的制度。其特点可总归为教权的世袭；对教主及其拱北的神化和崇拜；严密的教权组织结构和宗教特权，这种形式，始于甘肃河州，逐渐扩展到其他各地。

一、虎夫耶门宦

“虎夫耶”一词意为低念，即念“迪克尔”时主张低声默念，故又称“低念派”。虎夫耶门宦约有二十一个支系，各支系间，都是独立传教和行使教权的。教徒主要分布于西北各省，云南、吉林、河北、四川、河南等省也散居一些。

虎夫耶门宦除笃信《古兰经》、《圣训》等经典和遵行天命五功外，主要功修是静修参悟和默念“迪克尔”，所属各支系门宦因其传授不同，念诵方式亦不同。

虎夫耶的教阶分为三级：最高一级是“穆勒师德”，即太爷或教主，被认为是得了教门的人，具有“卧里”的品级，并能显示各种“奇迹”；次一级是“海里凡”，即穆勒师德的接替人，被认为是办教门的人，具有“筛海”的品级；再一级是上两级的忠实信徒，称为“穆勒得”，被认为是学习教门的人。

虎夫耶的教主集权制，首先表现在继承方式上，教主在世时，精心培养几个“海里凡”，临终前，选择最得意的“海里凡”作为自己的继承人，交给掌教印章或一至几件衣物，为其继承教权的凭证，得者就可以正式成为该门宦的下一辈教主。这种方式到后来演变为“子袭父职”的世袭制。

随着教坊的增多，将若干坊联结为一个教区，由教主指派热依斯主持教务，这就打破了以一个清真寺为中心的单一教坊制而成为教主管辖下的多教坊制。同时，由教主委任各坊教长，就代替了单一教坊教长的推选聘请制，而成为教主的集权制。

教主生前被认为是能显示各种“奇迹”，死后信徒给其修建

拱北，加以顶礼崇拜的老人家。其部分支系门宦还将朝拜拱北和朝拜天房等同视之。

虎夫耶门宦的支系有二十余个，其中较大的有：毕家场、花寺、穆夫提、北庄、灵明堂、胡门、鲜门、洪门、文泉堂、通贵、崖头、撒拉等门宦。

毕家场门宦、小刘门门宦。毕家场门宦，以其创始人拱北所在地而得名。以甘肃河州八坊为中心教区，教徒多分布于河州、兰州、西宁和宁夏固原、西吉等地。

创始人马宗生（1639—1719），其先祖为唐时落居长安的波斯商人。至马宗生时，迁居河州。1672年，在青海湟中受传教士穆罕默德二十五世孙希达叶通拉赫·阿法格·曼什呼勒所传虎夫耶学理，在河州一带传教。他提倡“顺天理、守国法、行人情；先遵行天命五功，后力行静修默念”。主张不随意批驳别派或与之争夺教徒。

第二辈教主马一清，为马宗生第五子，学识渊博，能言善辩，在河湟穆斯林中有一定的影响，他掌教权时教徒发展至二千余户，是该门宦的极盛时期，此后，因无具备继承条件之人，按其遗嘱将传教凭证随遗体一起入葬，因而从第二辈以后不再称教主而称主持人。第三辈主持人马达吾德出资修建了八坊的祁寺、北寺和西寺。此后逐渐衰落。部分教徒改信了依黑瓦尼和其他门宦。至1949年前夕，教权势力基本消失。其宗教特点，大体与格底目相似。

马宗生第四子招赘于刘姓，继其父教旨在兰州传教，殁后葬于兰州小西湖，人称“小刘门门宦”，是毕家场门宦的一个支派。

花寺门宦。是虎夫耶最大的支系门宦，其教徒以甘肃河州和青海循化最多，散居甘、宁、青、新四省，最盛时期约有二十余万人。

创始人马来迟（1681—1766），祖籍长安，后迁河州。马来迟十八岁开始任教长、开学阿訇达二十余年。1728年去麦加朝觐，并到大马士革、巴格达、开罗等地游学深造，先后研究了沙孜林耶、嘎的林耶、什板顶耶和塞哈来外勒顶耶学理。1734年返回河州，综合各派教旨，始传虎夫耶学理。又先后到河南、云南、陕西、青海等地讲学传授，还使青海卡尔岗地区的部分藏族皈依了伊斯兰教。到1949年已传七辈。第三辈教主马光宗，曾率教徒三千余随陕甘总督宜锦出兵商州一带会剿白莲教，为清嘉庆皇帝效命；清同治初，第六辈教主马桂源在西宁率众举旗反清，他的学生、花寺门宦著名阿訇马占鳌在河州同时起义。1872年马占鳌投降清廷，同年将马桂源诱降，杀害于兰州。马桂源殁后，花寺门宦分裂为以循化为中心、马占彪为首和以河州为中心、马永龄为首的新、老两派，教争迭起。清廷企图以镇压手段平息，反而激起了1895年甘、青地区伊斯兰教各族群众十余万人的反清起义。同年十月，起义在董福祥、马安良的诱降下失败。马永龄、马如彪及其家属均被杀害，花寺拱北也被拆除。从此，花寺门宦一蹶不振。

花寺门宦主张“闹中静”，重视天命五功和干“阿曼里”；教徒亡后，先去花寺拱北做祈求，并以《古兰经》转“费达”（赎罪）；站“整那则”时要求脱鞋。

穆夫提门宦、临洮门宦。穆夫提门宦创于临洮，移居康乐，教徒遍及甘、青、新三省。另有一部分于同治年随白彦虎移居中亚。

创始人马守贞（1633—1722），其祖系助唐平定“安史之乱”的大食兵，后落居长安仓门巷，宋时因罪逐放西宁。母亲田氏与赫达叶通拉黑结婚，明崇贞六年生守贞。守贞幼时，其家避祸移居甘肃临洮，以农为生。

1671年，阿法格给马守贞传授了虎夫耶学理，并交其念珠、

头巾等八件传教凭据，命名“穆夫提”（执掌教法的人），马回归后，以故里临洮北乡为基地开始传教达五十余年。

穆夫提门宦至今已传十四辈，第六代教主马金焕（1741—1797）时，提倡学习汉文，兴办义学，与汉民交好，关系融洽，为此陕甘总督送“穆夫提”匾额一块。第九代教主马云，曾率众参加清同治间回族反清起义，失败后大部分教徒遭到屠杀或被迫逃亡，清真寺和拱北被清军烧毁。后在封台堡又重修了拱北。十一辈教主马维翰在光绪二十一年河湟回族反清起义中，遭董福祥和马安良杀害，封台堡道堂及拱北亦遭拆毁。其子马福寿继任教主，是为十二辈，1924年遭马步芳杀害。其弟马增寿继任第十三辈教主，又于1928年被西北军师长戴靖宇杀害。几遭横劫的穆夫提门宦，从此衰落。1949年，十四岁的马孝继任了第十四辈教主，1974年亡故。

穆夫提门宦强调以朝拜拱北代替朝觐；其世袭制更为典型，主张“长子继承”；教徒见教主必须行跪拜礼；在纪念先辈教主时重视点香。

穆夫提门宦传至第六辈教主马金焕时，其弟马玉焕为争继教权，率众迁往临夏瓦窑头传教，自立门户，是为“临洮门宦”。

北庄门宦、巴苏池门宦、井沟门宦。北庄门宦是东乡族中最大的门宦之一。创于河州东乡（今东乡族自治县）传播甘、青、新三省，教徒有东乡、回、撒拉、保安等四个民族，已传六辈。

创始人马葆真(1722—1880)，又名豪木查，东乡族，原为花寺门宦阿訇。1812年去新疆沙车，拜穆罕默德二十八世孙舍赫·乌尼亚为师，被其收为穆勒师德，授以传教凭证。1814年又去麦加朝觐，回国后在东乡北庄传虎夫耶学理。第三辈“老人家”阿不都时，教权实际操在堂兄马悟真手中。马悟真于同治二年首先发起反清起义并任义军首领，以后为马占鳌所取代。他随马占鳌投降了左宗棠，得其重用。其子马璘，承袭父荫，官至甘州镇守

使。他们依靠所得权势，对发展、巩固北庄门宦起了一定作用。

马葆真有五个穆勒师德，分管五地教务，马葆真逝世后，他们各立门户，自成一派，而在名义上仍属北庄门宦。其一为豪比本拉希，主持东乡巴苏池等地教务，另成一支，曰巴苏池门宦；其二为松的格，主持临潭教务，称为达子沟拱北；其三是扬门阿巴斯，曾主持临洮、康乐等地北庄门宦教务，称“小扬门”；其四马达吾德，主持乌鲁木齐和吐鲁番教务，称“妥叶老人家”；其五为依斯麻，是马葆真的得力助手，受到北庄门宦教徒的普遍尊敬。去世后在临夏井沟为其修建拱北，受教徒朝拜。其后辈另立门户，在兰州、青海一带传教，称为井沟门宦。

北庄门宦的主要特点是：凡“老人家”必须具有“哈知”身份和沙车（牙勒光）道堂的传教凭证；对天命五功和坐静、念“迪克尔”同样重视；教徒遇有婚事必先取得老人家的吩咐；主张用《古兰经》转“费达”。

灵明堂、明月堂。灵明堂俗称“疯门”。创始人马一龙（1853—1925），字灵一，世居兰州。原为格底目阿訇，后在河州、兰州接受了虎夫耶和嘎的林耶学理。返回兰州后坚守礼拜和坐静参悟，默念迪克尔，常年身着破衣单褂，沿街行乞，裹腹即止，行止近疯似癫，然其信守虔诚不懈，苦修至坚，受一些穆斯林尊重和追随。其“疯癫”中或有所问，即以一事一物或绘图寓示之，述说了不少玄奥有趣的寓言故事。后信徒为其在兰州西园修建拱北，起名“灵明堂”，后来分为东、西、中三道院，其中东道院人数最多。还在新疆哈密、乌鲁木齐设有分堂。教徒散居于兰州、康乐、广河和青海、新疆等地。

马一龙的崇信者皮毛商马仁甫，河南孟县人，抗日战争期间来兰州做商，加入灵明堂。后来迁固原三营，盖了一所庄园，定名“明月道堂”，自称“老人家”，进行传教活动，是灵明堂支系。

胡门门宦。创始人艾布里则地（1715—1812），又名马伏海，祖居河州东乡红泥滩，东乡族。原在西安崇文巷清真大寺学经，1749年返里后开始传教，至今已传六辈，教徒分布在东乡、临夏、兰州等地。

第二辈教主是则地第三子阿利。其子因争教权发生分裂：长子哲麻龙的尼在红泥滩任第三辈教主，再递三辈至马国泰；三子格的如在广河太子寺自任第三辈教主，再递三辈至马国忠。

则地的长子欧斯麻乃在阿利主持教权时就控制了东乡、广河和康乐等地的教务。其孙马万有是同治年间随马占鳌投降朝廷的义军首领之一，其子马福寿官至清军统领，成为河湟显赫一时的人物。八国联军入侵时曾率兵保卫北京，后和马安良护驾慈禧太后西逃长安，受到清廷嘉奖任用，沿及子孙。清末民国以来，其子马国礼先后任西军分统、甘肃事业厅厅长，马国仁任陇南总兵和镇守使，马国栋任西北军刘郁芬前敌副司令等职。他们的权势对胡门的巩固和发展起了重要作用。

胡门门宦的宗教仪式和格底目大同小异。较具特点的是对“唉立夫”解释为“一字分三、三字归一”，即真主、圣人、穆民三者合而一体；该门宦还有不吃兔肉习俗。

鲜门门宦、刘门门宦。鲜门创始人鲜美珍（约1644—1722），又称柱子太爷，青海湟中人。

鲜美珍受传于赫达叶通拉黑的虎夫耶学理，后去麦加朝觐，回国后在西宁等地传教。第三辈接替人之后分为两派：一派留原处，是为青海鲜门，约有教徒两千余人；一派迁宁夏西吉，是为西吉鲜门。

鲜门重坐静而松驰于五功；干功修持颇为神秘；并对传教人极为崇拜，往往拉手相吻，借以“沾吉”。

鲜美珍的一“海里凡”刘伯阳，兰州人，在兰州另立门户以传其教。去世后修建拱北于兰州西津桥（1949年迁往华林山），人

称为刘门门宦。

洪门门宦。创始人洪海儒，字寿林，宁夏同心县人。其教徒分布同心、海原和固原北部。

洪海儒从凉州太爷处受教虎夫耶学理，在同心洪岗子一带传教，1936年去世。其后分为同心和海原两支。

洪门的宗教特点主要表现在四段授教仪式上：先行告诫，宣布“十条戒律”；次念“讨白”；再点“迪克尔”；最后授“守头”——暗记前辈道号，虽父母妻子亦不能外传。

文泉堂、通贵门宦。文泉堂创始人马文泉（1840—1882），道号穆罕默德·依布勒喜满，祖籍兰州。

马文泉曾三次去麦加朝觐，受教于麦加阿布都里·克勒木。归国后在福建、广西、四川、云南、甘肃、青海等地传教，后遭清廷杀害。其拱北取名“文泉堂”。

平凉桥店马在兰州接受了马文泉的教旨，返回平凉传教。民国初年，银川人马通贵拜桥店为师，待其去世后回原籍创立了通贵门宦。

崖头门宦、高赵家门宦。崖头门宦创始人为反他海，祖籍青海循化，迁居临夏崖头。他接受并综合了马文泉、“母撒”、奴茸的尼、新疆沙车道堂的教旨，在临夏崖头传教。人称为崖头门宦，已传递五代。

崖头门宦既有虎夫耶的干功，也有嘎的林耶的遵守，要求严谨。

崖头门宦教徒马以黑牙，积石山自治县高赵家人，于1920年脱离崖头门宦，自立门户传教，是为高赵家门宦。马以黑牙之后由其妻传教，再后，由其媳继传，宗教活动比较松散。

撒拉教。创始人循化苏哇，道号奴仁穆罕默德。之后分为海孜若一支，母撒一支。该门宦综合嘎的林耶和虎夫耶学理，既重视天命五功，又重视静修和“迪克尔”。近年有一些群众信其教

义，有一定发展。

法门门宦。法门是临夏人法真（？——1956）于光绪末年开始传授的。法真原为格底目教徒，后去朝觐，人称法哈知。1949年前后在临夏王寺和磨川寺开学。法门以天命五功为主，不发展教徒，其追随者多为前来投师的学生，但法门之称传遍临夏。

丁门门宦。创始人丁祥，祖籍临潭。曾在沙车东道堂求学，接受教旨。后在河州、兰州一带传教，去世后葬于兰州华林山。丁祥不主张指定继承人。

二、哲赫林耶门宦

“哲赫林耶”一词有高念之意。因其高声念诵“迪克尔”词，故称。教徒分布在西北五省（区）及云贵等十三省（市），辖有八百三十余坊，历经八辈教主，后期演变为四个支系门宦，曾因几度奋起反抗清王朝的歧视和压迫而遭其残酷镇压。

创始人马明心（1719—1781），字复性，又名卫真。祖籍阶州（甘肃武都），后迁河州大西关。

雍正六年（1728）马明心随其叔去麦加朝觐，中途失散，流落中亚为人拥工。后去也门、麦加，在也门拜“筛海”穆罕默德·布录·色尼收为师。继而朝天房，拜访名师。

归国后，在循化一带开始传其教。因和花寺门宦发生冲突，终至被告官府，判其离境。乾隆二十七年（1762）马明心辗转定西官川，信者日增，名噪一时。云南、河北、山东、河南等地好道之士，千里来访。至此，官川成为哲赫林耶的基地；故又有“官川门宦”之称。

马明心离循化后，哲赫林耶与花寺之间教争愈演愈炽，终于爆发了仇杀事件。乾隆四十六年（1781）正月，马明心的穆勒提（学生）苏四十三率众杀死花寺门宦数十人。兰州知府杨士玑前

往查办，被中途诱杀，一场反清斗争迅速兴起。陕甘总督捕押马明心。苏四十三和明心义女赛力买率众取河州、围兰州，解救马明心。布政使王廷赞一面杀了马明心，一面飞檄求援。清政府动用三万余兵力进行镇压。激战三个月，终因众寡悬殊而失败，苏四十三和赛力买先后战亡，义军三千余全部牺牲。“首逆”家属被杀数百名，马明心的两个儿子和义军家属之幼男，充军云南他朗和广西百色，妇女遣新疆伊犁充官为奴。清政府宣布哲派为邪教，加以禁止，并将所属清真寺一律拆毁。同时，加强了对整个穆斯林的控制，改清真寺掌教制为乡约制，规定旧教亦不得再建新寺。

马明心罹难后，平凉人穆宪章（1755—1812）继任第二辈教主。三年后马明心的高徒田五阿訇在甘肃通渭石峰堡率众起义，穆宪章被捕下狱，后病终平凉。这次起义历时三月，涉及十二州县，辗转一千二百余村镇；致使清政府动用三万余兵力，二百余万两军费；先后杀害万余人，充发妇女幼男四千六百余人，抄没土地五万一千四百余亩，拆清真寺七十三座。哲赫林耶受到严重摧残，宗教活动转入地下。

穆宪章之后，马达天（1757—1817）承继教统，是为第三辈。马达天暗中传教，被官府侦得，充军黑龙江，途中殁于吉林船厂，追尊“船厂太爷”。其子马以德（1780—1849）继任第四辈教主，从此开始了教主世袭制。此时，清廷内忧外患频起，对哲赫林耶防范稍弛。马以德乘机重振教务，给新疆、云南、黑龙江和河北等地委派“热依斯”，哲赫林耶又得以恢复。

马以德之后其子马化龙（1810—1871）继为第五辈教主。由于三辈世袭，家业鼎盛，富甲一乡。他在包头、京、津、汉口都设有商号，还捐得了千总武职，成为大地主和大商人。马化龙利用其经济地位和政治地位进一步扩大教区，发展教徒，使全国大部分回族地区都有他的势力。

清同治初，在太平天国革命形势影响下，不堪压迫的回族群众相继而起：杜文秀起于云南，白彦虎起于关中，继而马桂源起于西宁，马占鳌起于河州，马文录起于肃州。马化龙则以宁郡两河大总戎之名，坐镇金积堡，左右甘肃各路反清大军。这次起义经十年终致失败。在局势无法挽回时，马化龙情愿以全家性命换取教众的生命安全，表示降顺。结果不仅他自己被凌迟处死，成年家属三百余同时罹难，整个门宦也遭到血洗，各族起义群众蒙难者达数十万。马化龙的两个幼孙马进成、马进西幸免一死，被监禁河南开封。经此大难，哲赫林耶门宦完全处于瘫痪状态。

以后马元章挽回残局，复兴了哲赫林耶门宦。马元章（1853—1920），字光烈，号祯祥，是马明心四世孙。初时，马明心之子顺清充军云南河西县东沟村，生子五人，第三子世麟生元章、元超等四人。同治年间，马世麟参加杜文秀起义，为河西县义军首领之一。1871年清军围剿河西东沟义军，马世麟自杀，其下属一千余人遭血洗。元章、元超等十八人化装逃脱。1875年马元章辗转流落甘肃张家川，暗中访得马化龙头骨，埋葬张家川北山，修建拱北，取名“宣化岗”，并于1879年劫来马进西，接着以西吉沙沟为基地，掌握了西吉、海原、固原教区。1911年在张家川为纪念马化龙遇难四十年举行“阿曼里”，追认马进成为第六辈教主，他自己以第七辈相继。

马元章主持教务期间，既注重与汉族群众的团结友好关系，也笼络地方官吏，交好军阀；大力宣扬前辈，在兰州为马明心、苏四十三、赛力买修建拱北，举行大规模“阿曼里”，轰动一时；整顿加强各地教区，选派“热依斯”，统一河湟、循化一带教徒，集中教权。经过他的努力，使哲赫林耶门宦又一次得以兴旺发达。后期，马元章和马进西发生矛盾，马进西自立门户，在张家川南川修建了道堂和拱北，致使哲赫林耶门宦分为“北山门宦”和“南川门宦”两支派，同时并存两位第七辈教主。

马元章1920年殁于海原大地震，其第四子马振武宣称继承教权，马元超不承认。于是北山门宦又分为“北山”和“沙沟”两支系门宦，分别辖有教区一百八十坊和四百五十多坊。

马进西后迁居金积堡板桥，并建立了道堂，1940年病故。南川门宦再分为“南川”和“板桥”两个支系门宦。分别辖有教区五十余坊和一百五十余坊。

哲赫林耶门宦源于也门地区的沙孜林耶学理，又吸收其他派如乃格什板顶耶的特点，结合中国穆斯林实际而行成了独自一派。创教之初，禁欲主义表现突出，也反对奉送修束。马明心全家躬耕自给，穷困艰辛，常著羊毛褐衣只身周游，将教徒奉献随手转送贫穷之人。他还反对教权世袭，提倡简化宗教仪式，从事宗教革新。

哲赫林耶门宦，其制度是以后逐渐确立和完善的：马明心所反对的束修奉献，后来被“乜贴”所取代，成为教主迅速积累财富的手段。马以德借此大置田产、大造庄院；马化龙广积田产外，还经营巨资商业。马元章、马震武的财产积累更为惊人。

哲赫林耶的教权结构是道堂、教区、教坊（清真寺）三级制。道堂既是修筑宏大豪华的府邸和庄园，又是最高权力的机构，教主高居道堂行使精神领袖和门宦事务的最高权力；教区是若干教坊组成的道堂派出机构，大教区设有分道堂，如洪乐府、兰州等地，每一教区由“热依斯”代表教主管理事务；教坊是以清真寺为单位，由开学阿訇主持的教徒宗教生活场所。热依斯及开学阿訇都由教主直接委派，任期不定。

哲赫林耶门宦的主要宗教特点表现在念诵“迪克尔”的方式上：它和虎夫耶相反，主张高声朗诵，其“迪克尔”不只记主，还要赞圣；和其他门宦一样崇拜教主和拱北，并主张以朝拱北代替朝天房；特别重视和强调为宗教而牺牲的“舍西德”精神。他们认为七辈教主除一人正常病故，其余都是“赛义德、束海达

依”（殉教者的首领）。所以“束海达依”的道路是最为理想的；并有男子戴黑色六角锥体帽，不留腮须，女子不蒙盖头，不蒙面纱的习俗。

三、嘎的林耶门宦

“嘎的林耶”意为大能者，是苏非派中比较早的一个教团，属正统派，同时有着什叶派神秘主义的因素。清康熙初由穆罕默德二十九世后裔花哲·阿布都·董拉希传入甘、宁、青，在长期发展过程中，受中国佛、道教影响较深。

嘎的林耶声称尊行《古兰经》、《圣训》的同时，主张必须静修参悟，否则不能达到认主、近主的目的。

它主张“先有道、后有教”。认为“教”是由穆罕默德的生平言行所构成，而“道”则是超然的、非创造的、亘古不变的。为了求“道”，只有割断夫妻恩爱，抛弃功名利禄的诱惑，摆脱现实生活，游深山、访名师，进行苦修苦炼，以求悟道；认为参悟是求道的捷径，“一时的参悟，胜过千年的功修”。这些都表现了其彻底的“出世”思想。它的修持理论是“定性复命”和“修身养性”。认为“性”是根，是永恒的，“命”是形，是暂时的。修身克己、清心寡欲都是为了养性。

嘎的林耶的各辈道祖被认为是出家修行的引路人和导师，也是各种“奇迹”的创造者。道祖的道统继承是道祖个人的指派制，其先决条件是童子出家人，而且要经过长期地巡游乞讨仅以裹腹的苦炼和入山修行参悟良深的境地。他们在中国的道统，据后子河称，已传八辈十二人，此后因无具其条件者而“封印”不传。

嘎的林耶中分“出家人”和“俗人”两部分。“出家人”除上述巡游苦修者，还有被称做“勤炼人”或“记教人”的。他们

可以是童子出家，也可以是半路出家，不要求巡游乞讨，一般居住拱北修行。在道统失传之后，这种人实际上就成为道统的继承者，被称为“穆勒师德”或“卧里”；再一种“出家人”是管理拱北的“站拱北者”。其中称为“主持”或“当家人”的是拱北掌权者，他们有的不出家，其主要功课是早晚敬香和默诵《无字经歌》。各种“出家人”事先要有“卧里”、“穆勒师德”的认可；出家后必须遵行反映禁欲主义的三条戒律和五条节守。阿訇和一般教徒，被视为俗人。他们只是信道者，不履行修道的各种戒律和功课，只要求重视朝拜拱北和跟“尔麦里”。

嘎的林耶的教坊，基本上是单一教坊制。阿訇多由教众选聘，是一坊内的领导人。

嘎的林耶较大支系有三个：一是河州大拱北门宦，一是青海后子河杨门，一是宁夏海原韭菜坪门宦。

大拱北门宦。是嘎的林耶在中国的主要继承者和传播者之一。教徒分布于甘、陕、川、青等省。

创始人祁静一（1656—1719），经名西两里，道号买忍的尼。甘肃河州人。十二岁入清真寺阿文大学，后拜穆罕默德二十九世孙华哲·阿不都·董拉希为师。他遵师命绝离尘俗，先后在外多处静修九年又四十天，前后大静三十六次、小静二十八次。受其师赏识，尽传其道。1689年，接继其师教统，往来川、陕、甘之间，发展了大批教徒。于1719年殁于陕西西乡，安葬于鹿龄寺，百日后又迁葬河州，修建了墓庐、清真寺、静修室、花园和中阿学校，名曰“大拱北”。

大拱北所属拱北数十座，各有“当家人”，教权分散。其中以四川宝宁寺、陕西鹿龄寺和大拱北为中心，由大拱北统辖。其遵行特点可概括于祁静一所题两联座右铭中，即“绝尘俗为入道之门，清心寡欲为修道之功”、“淡泊持其志，宁静守其身”。

大拱北门宦无“教主”和“掌教”名称，由“当家人”主持

教务，祁静一生前排定了其继承取名辈次为“一清峰云月、道传求世芳”，后人加续了“敬诚先哲远、克念悟真常”。至1949年已传至“芳”字辈。

杨门门宦。杨门创始人为杨保元(1780—1873)，字善堂，经名塔荣的尼，祖籍宁夏固原杨建堡。云南马受传于华哲·阿布都·董拉希，再五传至杨，共七辈。

杨保元著有《纲常》一文，用汉文论述了他出家修道的道理。他临终时，嘱咐不再下传，只以清廉而立志养修者主持道门。

韭菜坪门宦。以传教中心地得名。教徒主要分布在海原、西宁、化隆、兰州等地，辖有拱北十五处。

第一辈“老人家”安洪雄，甘肃平凉人，为嘎的林耶第五辈道祖族孙。原以青海后子河拱北为中心行教区，殁后由杨枝荣继为老人家。1922年，他将嘎的林耶第七辈道祖尸骨迁葬宁夏韭菜坪，修建了拱北，成为传教中心。

齐门门宦。又称“七门”。创建于清末，创始人马德民。它的特点是带家修行。教徒主要分布在宁夏同心和固原。

香源堂和阿门门宦。香源堂，创建于清乾隆年间，创始人为海阔。阿门道祖系阿拉伯人，清咸丰年间在甘肃传教，这两个门宦的教徒不多，影响不大。

四、库卜林耶门宦

库卜林耶是苏非主义的一个支系教团。明末清初传入中国，教徒分布在东乡和康乐等地。

据传说，库卜林耶传入中国的始祖是穆罕默德后裔穆呼引弟尼。他曾三次来中国传教，最后落居河州东乡大湾头，躬耕群众所送九亩土地，成为东乡族的一员。改姓张，号玉皇，字普济。

和他同来的还有其子艾海买提·克比若·白贺达吉，后为第二

辈教长，发展了不少教徒。当地汉民亦有随教者，因而引起地方政府注意，以“因而引诱良民”罪将其下狱，殁于狱中，其子孙相袭已传递十一辈。

库卜林耶门宦除遵行天命五功，主要是静修参悟。静修分四十天、七十天、一百二十天不等。届时幽居山洞，默念“迪克尔”、做礼拜，日食七枚大枣和数杯开水；干“阿曼里”时点香高念《古兰经》和《满月夜合》；以《古兰经》转“费达”；站“整那则”时不脱鞋。

（原载一九八二年第四期《西北民族学院学报》）

试论伊斯兰教对形成我国回族所起的决定性作用

林　松

人们总是习惯于把伊斯兰教称为“回教”，尽管这个称呼并不妥贴确切。但只要一提“回教”，谁的脑子里都立即产生“伊斯兰教”的概念，决不会含混误解。在某些场合，“回教”之称甚至更普遍，更被人熟知，似乎早已约定俗成，不仅口头上很流行，见于书面者也比比皆是。

还有些人笼统地把“回族”称为“回教”，把二者完全等同起来，再加上“伊斯兰教”这个名目，三个概念融为一体，简直将“回教”、“伊斯兰教”视为回回民族的别称，以致混淆了民族与宗教的区别，并且忽略了除回族外还有九个兄弟民族与伊斯兰教同样有紧密联系。众所周知，在我国五十多个民族中，信仰伊斯兰教的穆斯林，遍及于回族之外的维吾尔、哈萨克、柯尔克孜、撒拉、东乡、塔吉克、塔塔尔、保安和乌孜别克等民族中，但伊斯兰教并没有因之而分别被称为“维教”、“哈教”、“柯教”、“撒教”等等。即使有人勉强这样称呼，也肯定不会被社会公认，因为它们都缺乏约定俗成的群众基础。

为什么伊斯兰教被称为“回教”、“回回教”而为社会各阶层所共知？为什么约在十三世纪才在我国逐渐形成的、散布于全国、与各族杂居的一个信仰伊斯兰教的共同体被称为“回族”或

“回回族”而被多民族的祖国大家庭所承认？伊斯兰教与回族之间有何内在联系？二者间究竟有什么因缘。到底是因为已经形成民族的回族人接受伊斯兰教信仰后才把这个宗教意译为“回教”呢，还是由于这个被称为“回回教”的宗教传播以后形成一个民族而被叫做“回族”？这的确是值得探讨的问题。

我国历来就是一个多民族的国家，中华民族是各民族的总称。从历史上看，每一个民族，都各有其形成、发展、演变、融合以至消亡的过程，情况是错综复杂，很难一概而论的。就回族这个民族而言，我认为，它的兴起，它的形成，它作为一个民族出现于中国社会，主要是由于伊斯兰教的传播，由于穆斯林的大量涌现和繁衍。换句话说，就是伊斯兰教对我国回族的形成，占据主要的、决定性的因素。

（一）从回族起源探索：它的“先民”，是唐、宋之际，来自被泛称为“西域”的穆斯林。

伊斯兰教兴起于公元610年（我国隋炀帝大业六年，伊斯兰教纪元前十二年），其先知穆罕默德（570—632）经过622年（唐高祖武德五年，伊历纪元元年）的迁徙转移至麦地那，于630年（唐太宗贞观四年，伊历九年）胜利地返回并占领麦加，为伊斯兰教在阿拉伯半岛的发展和巩固奠定了基础。在穆罕默德逝世以后，经过他的继承者艾布·伯克尔、欧麦尔、奥斯曼和阿里四任“哈里发”〔Khalifah，阿拉伯语“继位者”、“代理人”之音译〕的努力，使伊斯兰教的势力逐步扩大，向更远的地区传播。

关于伊斯兰教之传入我国，曾存在过种种传说，流传较普遍者，认为第一个入华传教的穆斯林名叫旺各师（又译为宛葛思、斡葛斯、斡歌士）。《明史》卷332《西域传》记载此人“传其教入中国”的时间是在“隋开皇中”，显然不能成立，因为隋文帝杨坚使用“开皇”年号是在公元581至600年间，伊斯兰教尚未

传播，当时穆罕默德年仅十一岁至三十岁间。明人何乔远《闽书》卷七《方域志》则认为首批传教于中国者是“唐武德中”（618—626）到达；清代回族学者刘三杰所撰《回回原来》记述的有关传闻为唐贞观二年（628年）；另一位回族学者蓝煦的《天方正学》卷七所收《旺各师大人墓志》中，则说旺各师是“西方至圣之母舅也，奉使护送天经而来，于唐贞观六年（632年），行抵长安”。此外，英国人莫尔干（F·D·Morgan）在《凤凰》（ThePhoenix）杂志1872年三月号发表的一份资料译文中，也提到穆罕默德之母舅依宾哈姆撒等人在唐贞观六年率众“携《可兰经》来至中国”①。

综观上述记载，虽存在不少歧疑，但名宛葛思者可能有其人，而且是早期在中国的伊斯兰教传播者之一，迄今在广州流花桥畔还有他的坟墓，在阿拉伯国家的史料中，也记载着有关此人的类似的传闻，其全名为赛尔德·伊本·宛葛斯（Saad Ibn wakka—s）。但最不可信的是时间问题，一般都说得过早。始于开皇年间之说固属荒诞无稽，即使是诸说中最晚的贞观六年，亦不足为据。这里可能有历法推算上的误差，我国的夏历与阿拉伯伊斯兰教历各不相同。大体说来，以月亮圆缺为据的伊历按太阴年法，每年共历354日8时48分33·6秒，比太阳年差十一天多，积三十二个太阳年，就多出一个太阴年。《明史》所述为“开皇”年间，显然是推算错误。此外，也存在事实上的疑问。即以贞观六年论，正好是穆罕默德逝世那一年，当时伊斯兰教尚未具备派出特使跋山涉水远游传教的条件，更何况那时《可兰经》尚

①这分材料，据说是1878年（清同治十一年），俄国驻北京总主教雷狄斯（Archimandrite paladius）所获的一张古代汉文大字年告。此布告乃自阿拉伯文译成汉文者也。莫尔干将它译为英文，张星烺又据英文转译成汉文，附入张氏所编注的《中西交通史料汇编》第二册第187页。

未汇辑整理，根本不可能被“携带”或“护送”来我国。

按《旧唐书·西域传》的记载，在伊斯兰教兴起后大食国第一次遣使来华，是在唐高宗永徽二年（公元651年，伊历31年），一般学者便以此作为伊斯兰教传入中国的标志。此后，在唐、宋之际，大批信仰伊斯兰教的阿拉伯、波斯地区的商人纷纷从海陆两路来华贸易，被称为“蕃客”，活跃在广州、泉州、杭州、扬州和长安等城市。其中有不少还在中国安家落户，或携来眷属，或在华娶妻，落地生根，子孙繁衍，历经数代的后裔还被称作“土生蕃客”。这些频繁往来或相宅定居的“蕃客”，主要是从事商业活动，并非传教士。但他们的宗教信仰、婚丧礼仪、风俗习惯一直严守伊斯兰教的教规，他们也在沿海商业城镇港口兴建清真寺；通过婚姻关系，他们也影响了与之通婚的土著居民信奉伊斯兰教。因此，客观上他们还是起了传播和发展伊斯兰教的作用。

这些留居中国的西域蕃客，服饰衣着逐渐华化，语言文学陆续汉化，而坚持原有宗教信仰的穆斯林，应该认为是回族的“先民”。虽然，在唐、宋之际，这些人还没形成一个民族共同体，甚至被视为外国侨商。这一历史阶段，只能算作回回民族的萌芽期。

周恩来同志曾在《关于我国民族政策的几个问题》（1957年8月4日在青岛民族工作座谈会上的讲话）中明确指出：“回族是从阿拉伯、小亚细亚来的，并且时代并不太远，据说到现在不过一千多年……”肯定了那些早期陆续出现并活跃于我国社会舞台的“西域”穆斯林，正是回族的先民。

（二）从发展历程考察：是先有一批批信仰伊斯兰教的人群，与汉族及其他民族杂居共处，而后逐渐形成一个回回民族。

十三世纪初叶开始，来自西域各国被称为“回回人”的穆斯

林，无论从数量、能量和社会影响上看，都是一种不可低估的崛起的势力。这种情况，为回族的形成奠定了坚实的基础。

从1219年成吉思汗西征，到1258年旭烈兀攻陷巴格达，蒙古贵族集团征服了葱岭以西、黑海以东的穆斯林聚居区的各民族。一批批中亚细亚人、波斯人、阿拉伯人被迁徙到东方来。他们包括各个阶层、各种身分的人：有大量被签发的军士、工匠，被浮虏的夫役妇孺，有被邀请的上层贵族，有应聘的科技人员，也有自愿东来搞贸易的商贾。其人数之多，远远超过唐、宋以来入华穆斯林人数的总和。动辄便以万千计，如1220年撒马尔罕之役中，成吉思汗便虏取工匠和供军役的人各三万多人，即便是上层人物来华，如著名政治家赛典赤赡思丁（1211—1979）一家东来时，也率千余骑。中统年间（1260—1263），光是首都的回回就达2953户。

这些回回人当时被列为“色目人”中的一种，按元皇朝统治者划分的等级，他们的政治地位虽比蒙古人低，却比一般汉人高。他们中的军士被编入“探马赤军”，“上马则备战斗，下马则屯聚牧养”；有的逐渐从屯戍转为农垦，并形成回回人聚居的许多村寨、据点。回回工匠被编入官局制作各种丝织品、工艺品；军匠则被征集制造火炮等武器；仍然有相当数量的回回商人从事海上贸易。此外，科学技术人员在天文、历算、医药各方面也都被组织到有关机构中任职并发挥作用。回回中的中层、上层人物，被大量任命为各级地方政权的达鲁花赤，以至中央机构要职，据粗略统计，仅在中央担任丞相、平章政事等要职者就有三十二人。在京师，为培养掌握回回文字的翻译人员，还专门设置了回回国子学。表明元代回回人不仅在经济上、政治上，而且也在学术文化上都有了立足的基础和生存的条件，这是形成民族共同体的必要前提。

从分布地区看，回回人足迹遍及全国。在宁夏、甘肃、新

疆、陕西等都有回回农垦区；在河南、山东，多有回回屯田；在云南，兴修水利、灌溉良田，回回是主力军。文献资料中有不少记载，如："今回回皆以中原为家，江南尤多"①；又如"元时回回遍中国"②；并认为西域回回人"擅水陆利，天下名城巨邑，必居其要津，专其膏腴"③等等，都说明元代回回远非唐、宋时代可比，他们不再是只局限于沿海城镇从事贸易活动的客商或外侨，而是深入各地，遍布城乡，兵、农、工、商、仕各行各业应有尽有的社会力量，是色目人中有其显著特色的一个主要品种。

这些人，尽管一开始社会地位就有高低贵贱之分，职业身分有文武粗细之别，成就影响有深浅大小之异，东迁缘起亦有宠辱甘苦之差，不可一概而论。但却有一个内在的共同点：伊斯兰教徒。他们中也可能包括少数宗教职业者，但绝大部分都并不担负传教的使命。强烈、浓厚的宗教意识、情感使他们中的大多数始终保持着虔诚的信仰。在他们聚居的城镇乡村，为举行宗教仪式和便于社会联系，他们纷纷兴建清真寺。在风俗、习惯、饮食禁忌各方面，他们都具有源于教律规定的特色。在元代，一般通称他们为回回人。谁也不能否认，正是以这些诚笃的穆斯林为主体，传宗接代，子孙繁衍，不断壮大、发展而形成后来的回族。

（三）从融合成份辨析：回回人在发展过程中，吸收过其他民族的成员，也有自己的成员外流分化，这种变化，与是否信仰伊斯兰教息息相关。

显然，不断发展演变而后来形成回族共同体的成员，并不全是来自西域的蕃客侨商，也不纯属外籍血统的色目品种。经过长

①周密：《癸辛杂识续集》。

②《明史》卷332《西域传》。

③许有壬：《西域使者哈只哈心传》。

期的融合或分化形成的回族，固然有起决定性作用的西域穆斯林，但也包括其他民族的成员，其中主要是汉族，也有蒙古族，还有一些原籍新疆、移居内地、通用汉语、生活回化的民族如畏吾儿（维吾尔）等族。在穆斯林聚居较多的各兄弟民族杂居共处的边疆地区，还有一些少数民族的成员被吸收融合到回族的行列。

这种融合，主要有两个因素：一是密切的社会交往，特别是通婚。姻亲关系往往不仅对于配偶，而且也对其生育的子女有直接影响。伊斯兰教提倡内部通婚，但并不绝对排除与外人婚配，先决条件则是要求对方改奉伊斯兰教，遵从自己的风俗习惯。回族发展过程中这一类事例是极其普遍的，跟人数众多的汉族之间通婚，更是随处可见。回男娶汉女，回女嫁汉男，历来就有，但前者数量更多。而在以男权为中心的宗族社会中，回回男子娶了其他民族成份的妻子，生儿育女，毋庸讳言，便须遵从回回礼仪。况且，伊斯兰教虽然一般都不大张旗鼓对外传教，不招兵买马、发展信徒以壮大自己，但却以近于世袭的传宗接代的方式而自保、自存、自壮。尽管严格说来，宗教信仰是各自思想意识上的信念，不是强制、外加或自然承袭的。总之，异族通婚，使回族吸收融汇了大量其他民族的血液和成分。

融合的另一个因素是：其他民族的成员，改奉伊斯兰教。这一类现象，是大量的、普遍的。历史上也还有数以万计的集体信奉伊斯兰教的例子，最引人注目者是有关蒙古贵族安西王阿难答的记载：

> “阿难答幼受一回教人之抚养，归依回教，信之颇笃。因传布于唐兀之地（蒙古人称党项族所建西夏政权之地，在宁夏回族自治区）。所部士卒十五万人，闻从而信教者居其大半。阿难答熟知古兰经，善写阿剌壁（阿拉伯）文子。其臣某诉之于皇帝铁木耳，言宗王阿难

答终日在礼拜寺中诵古兰经，命蒙古儿童行割礼，宣传回教于军中”。①

由于阿难答是个举足轻重的宗王，又影响和左右了“居其大半”的所部士卒，信仰伊斯兰教，姑且就算八万人入教吧，规模可谓壮观矣。在元代，类似的情况恐怕还有，尽管发展数量不会这么大，但由于有威望的上层人物影响，此类事件不会是个别的。例如赛典赤赡思丁以平章政事抚滇，不仅带去了不少穆斯林军士匠人，也可能有不少受感召而依附伊斯兰教者。威尼斯商人，意大利著名旅行家的《马可波罗行记》中记述道：

“〔押赤（昆明）〕城大而名贵，商工甚众。人有数种，有回教徒，偶象教徒，及若干聂思脱里派之基督教徒”。（冯承钧译本，三卷七章495页哈剌章州）

马可波罗抵押赤时，约在1290年秋，距赛典赤病逝只有十一年。《多桑蒙古史》第三卷附录剌失德丁书，志忽必烈时代之行省似可参证：

“第十省在哈剌章（云南），自成一国。省在押赤大城中，其居民尽回回教徒”。（见冯承钧译本三卷542页）

书中说昆明“居民尽回回教徒”，肯定过于夸张，但至少表明剌施德丁对该城穆斯林人数之多有深刻影响。这些人，该不会全是赛典赤携入的布哈拉籍同乡亲信吧！也该会有云南土著各族居民融入的成份吧！

诚然，民族与宗教是两个概念，汉族、蒙族之信奉或改奉伊斯兰教者，可称之为穆斯林，但他们的族籍仍应是汉族、蒙族。信仰可变，族籍不可改，这本是常理、惯例，故至今其他民族的穆斯林仍有“蒙回”、“藏回”与“傣回”之称。但从历史发展上回顾，他族人信伊教，在当代也许仍被视为他原先所属的民

①《多桑蒙古史》三卷六章引拉施丁《史集》。

族，但年深月久，其后裔如果仍继续信伊教或遵从回回习俗礼仪，就会不知不觉逐渐融入回族的范畴。即便是元、明以后与回族人同样信仰伊斯兰教的维吾尔人，其迁徙到通用汉语的中原各地或沿海边陲者，无论自称或他称，都与回族等同，而不再以先辈的族别自命，有的已不知其所自；只有少数历史知识渊博，有谱牒可考证者例外，如已故著名史学家翦伯赞（1898—1968年，湖南桃源人）便考查自己属维吾尔族。类似实例并不多见。

在历史发展的长河中，其他民族信奉伊斯兰教，也便融汇入回族的行列，宗教信仰的改变是起因，也是主因。反之，即便原先属于回回范畴成员，由于环境的变迁，意外的事故，形势的强迫，或与异族通婚的影响（此类事例以回女外嫁者居多），也有外流分化、逐渐脱籍的情况发生。这种既有吸收融入，又有分化外流的现象是正常的，也不足为奇，哪有一个民族自始至终保持原血缘而不渗入或搀杂其他因素的呢？《聊斋志异》的作者蒲松龄的祖先蒲鲁浑就是回回人，元代曾任般阳路总管①，连名字也是阿拉伯人名的音译，但到了清代的蒲松龄，看来已经不是回族人。元代著名诗人萨都剌是回族人，但到明初他的族孙萨琦，便已有“变俗”的记载，到清代嘉庆年间整理《雁门集》的远孙萨龙光，更看不出具备什么明显的回族特点。

不过，被回族吸收融合也好，从回族中分化外流也好，看来，辨析其是否回族的标志，首先还是看他是否穆斯林。尤其是在回回人还没被确认为一个民族的封建社会中，一般都称他为“回教”（其实有些人特别是上层官僚文人未见得信仰虔诚或严守教规），实质上是对回回民族的统称。从这个特殊的概念去理解，元、明、清之际以至解放前，“回回”、“回教”和“回族”的含意是互

①路大荒整理《蒲松龄集》卷三《族谱序》；《淄川县志》卷四《秩官》及卷二《续冢墓》。

通的、相等的。

（四）从相类民族比较：同属信奉伊教的民族，情况截然有别。如新疆地区的维、哈等土著民族，先有民族后接受伊教的信仰；而回族则是由于信仰伊教而后逐渐形成的民族。

众所周知，维吾尔族早就是一个古称“袁纥”、“韦纥”、“回纥”的部族；哈萨克族也是由古代乌孙、突厥、契丹等族和部分蒙古人长期融合形成的共同体。它们都各有其“共同语言、共同地域、共同经济生活以及表现于共同文化上的共同心理素质”①，在伊斯兰教传播到中国以前，他们已各自作为一个民族存在，它们也并非一开始就信仰伊斯兰教。例如，他们曾经普遍信仰过萨满教，也信过喇嘛教，至元、明之际，才逐渐改奉伊斯兰教。必须看到，伊斯兰教对维、哈等族有深远的影响，使它们放弃了原有的信仰并以伊教取而代之。但伊教毕竟对维、哈族的形成并没起决定作用，如果没有伊斯兰教的传播，或者，虽传播而没被维、哈等民族接受，它们仍然是客观存在的民族实体，在中华民族的祖国大家庭中，同样会有维吾尔族、哈萨克族这样的兄弟民族。

但回族却不是这样，它的名称虽可能源于或借用古部族“回纥”之类，但它形成一个回族，完全是伊斯兰教在我国广大汉族地区和各民族杂居区传播、发展的结果。是具有各种职业、身份的穆斯林在城乡定居、经营、开发与融合、吸收新成员的结果。如果没有伊斯兰教的传播，没有穆斯林们的簇聚和社会活动，就不可能产生回族。因为铁的事实是，它并非象维、哈等族一样，早就形成回族共同体，而后才去信仰伊斯兰教。

理解这个问题，决不象要弄清世界上到底是先有鸡，还是先有

---

①斯大林：《马克思主义和民族问题》，见《斯大林全集》中文版第二卷第294页。

蛋那样复杂费解。问题很简单究竟，是先有伊斯兰教，还是先有信奉伊教的有关民族？答案十分清楚。

就新疆的维、哈等族而言，是先有维、哈等族，而后改奉伊教。乌孜别克、柯尔克孜、塔吉克和塔塔尔等族的情况大体类似。

就回族语言，是先有奉伊教的穆斯林，而后发展、形成为回族。保安、撒拉、东乡等族的情况亦有类似之处，即由于信奉伊教而形成民族，只不过这些民族人口较少，聚居区较集中，仍保持其固有的语言；而回族则分布全国，人数众多，通用汉语诸方面各不相同而已。

由于宗教原因而导致民族的形成，在我国五十几个民族中，确实是值得研究的特殊现象。从这个角度看，伊斯兰教所起的决定性作用，更显而易见。提出这样一个观点，跟斯大林同志关于“民族”概念的论述并不违背，斯大林的原话是：

> “民族是人们在历史上形成的一个有共同语言、共同地域、共同经济生活以及表现于共同文化上的共同心理素质的稳定的共同体。
>
> 同时，不言而喻，民族也和任何历史现象一样，是受变化法则支配的，它有自己的历史，有自己的始末”。①

而报刊上有一些探讨民族问题的文章，往往只引用斯大林的第一段话，并把引文中的几个“共同”作为公式，生搬硬套地去解释一切民族都毫无例外地具备斯大林所论述的全部特征，而忽视了下文中紧接着阐述的原理。其实，应该把两段话连起来全面地理解。斯大林首先讲述了构成“民族”的一般的、“共同”的规律，而后又补述了个别的、独特的情况。就以回族为例吧！从“共同

①斯大林：《马克思主义和民族问题》，见《斯大林全集》中文版第二卷第294页。

语言”这一点看，它跟其它九个信仰伊斯兰教的民族完全不一样，没有自己的语言，而是通用汉语。显然，回族早先的始祖语言决非汉语；后来在语言方面汉化了，可它决不是信仰伊教的汉族，而是采用汉语的回族。又如“共同地域”这一点，更谈不上。回族遍布全国城乡，极其分散，哪有什么“共同地域”？即使是在人数最多的宁夏回族自治区，数量也没有汉族人多。如果它真有特别集中的“共同地域”，肯定也会象东乡、保安、撒拉等兄弟民族一样，至今仍保持有自己的“共同语言”。因此，只能实事求是地承认回族具有斯大林所概括论述的某些特征，而不是具备全部特征，必须注意到“它有自己的历史，有自己的始末”。具体问题具体分析，是马克思主义的精髓和灵魂。

（五）从分布特点衡量：它长期处于大分散状态，融而不化，合而不流，居于小集中领域，个性鲜明，世代延续，都体现了伊斯兰特色。

如前所述，几乎是从元初开始，回回人在全国范围内已大体形成“大分散、小集中”的布局。由于封建统治者的歧视和压迫，尤其是清代朝廷接二连三地对回族人民残酷镇压和疯狂屠杀，迫使西北和西南地区成千上万的回民群众逃亡流落外，一般说，几百年来，回族人还是处于“大分散、小集中”的状态。

在这种情况下，回回群众总的说来，长期跟各族人民杂居共处，在中原地带，处于汉族汪洋大海的包围中，回汉族人民之间建立了深厚的感情，在生产劳动、文化知识方面回回人吸收了汉族很多宝贵的经验和财富，在某些方面，回回人也作出了贡献，如介绍西域天文、历算、医药方面就卓著成就。在边疆，回回人跟各兄弟民族一道，共同开发、屯戍，建设与保卫边防。在某些时候，由于封建统治阶级的民族压迫与宗教歧视，及其血腥的残暴镇压，曾激起回族人民的强烈反抗，在道义上和物质上，总是

博得兄弟民族人民的同情与支持。

长期处于大分散状态的回族人，在与各族群众和睦相处，与统治者的迫害顽强斗争之中，在发展融合过程中，始终融而不化、合而不流。例如服饰衣着、语言文字等方面，完全可以适应客观环境：穿汉服，操汉语，取汉名，读汉文，以致从外表上、衣着打扮上、社会交往的谈吐应酬上，看不出有什么显著区别于汉族人的特征，这反映了它具有从俗随和的灵活性、伸缩性。但在生活习惯上，如婚丧礼仪、饮食禁忌等方面，它却坚持并高度重视自己的民族特点，决不轻易放弃，而是尽力捍卫，这又体现了它同时还具有坚毅自重的原则性、顽强性。灵活性与原则性的巧妙结合与运用得体，是融而不化、合而不流的原因。

长期居于小集中领域的回族人，都有其刚强、自尊的鲜明的个性，这种个性，不是指个人的脾气作风，而是指整个回族共有的独特的性格。因之，无论回回人族聚的领域怎样小，人数怎样少，居住怎样偏僻，彼此之间即使相隔千里，素不相识，一旦碰在一起，很快就能发现这种特征。这还不是指过去所谓“回回见面三分亲”的感情，而是指可以意会，不易言传的共同感。

看来，地理位置的大分散这样一种客观形势，人力无可改变，小集中便成了回族人尽力争取的目标。因此，凡有回族居住的地方，无论城镇乡村，总是一片片、一块块地集中在一定地段、街道、山村或寨子，很少有回民独家村。只有小集中，才能保持呼应联系，应酬交往，才能互相帮助，团结御侮；只有小集中，才便于嫁娶结亲，殡葬吊亡；只有小集中，才有力量兴建寺院，礼拜念经。总之，小集中是维护社会联系、开展宗教活动的必要保证。六、七百年来，虽大分散而能小集中，才使回族不致被吞噬湮没，自生自灭。应该说，这是一种民族自豪、自尊、自重、自卫的情感，它给回族的发展生存以巨大的推动力，在这种情感中，宗教的因素占有相当比重。

（六）从风俗习惯追溯：举凡婚丧礼仪、饮食禁忌，以至节气佳期，所有现存回族特点，无一不发源于伊斯兰教。

这个问题众所周知，似乎不必赘述。例如回族人禁猪戒酒，忌食自死之物，本是《古兰经》中的规定。又如举办丧事提倡速埋、土葬、冲洗尸体而后以白布裹之，这是伊斯兰教的殡葬方式。再如早经中央人民政府政务院颁布特许放假的有关三大节日：开斋节、古尔邦节和圣纪（亦作“圣忌”），是十个禁猪民族共同节日，其实也全属世界性的伊斯兰教的共同节日。

在回族聚居区，姑且不论虔诚穆斯林礼拜、把斋等纯属宗教性的活动，光说日常生活中的一些礼节仪式，如婴儿取经名，少年行割礼，宰牲（包括鸡鹅鸭等家禽及牛羊等家畜）请阿訇，相见道“色兰”〔Siam〕，结婚念证词〔尼喀哈Nikah〕，以至节日赠油香，等等尽人皆知的活动，即使是宗教意识不浓郁、对宗教常识知之不多的家庭，也习以为常，乐于遵从，形成一种民族习惯，这些成员不见得都勤礼拜，会念经，有教门，很多礼仪，也只知其然而不知其所以然。因此，的确可以认为是民族习惯，但他们又无一不是发源于伊斯兰教，并有伊教的典章制度可考。可见伊教对回族有深远的、不可割裂的密切联系，如果废弃这些习俗礼仪，即凡属与宗教有关联的东西通统撤除抛掷，回回民族哪有任何民族特色可以称道？甚至只能成为一个历史上已经消逝的、不复在现实社会中存在的民族！

而在现实生活中，就必须清醒地看到民族与宗教、回族与伊教之意识、概念、理论上的截然区别，和二者之间的紧密联系以至依存关系，必须承认伊教对回族形成所起的支配与决定性作用，从而正确妥善地处理好二者关系。既不能把二者混为一谈，划上等号，也不能一刀两断，强行割裂。必须历史地、全面地、辩证地、远见卓识地看待这个问题，才能避免方针政策上的偏差

与错误。

（七）从词汇术语推敲：回族虽通用汉语，但迄今沿袭使用大量阿拉伯、波斯语汇，而且通行全国。它反映了伊教的影响，经千百年而不衰。

在回族内部流通的语汇中，阿语、波语兼而有之，可据各地区使用词汇的语种推想其来华“先民”的国籍。语汇中以宗教用语居多。例如，伊斯兰教每天定时的五次礼拜，其名称虽有汉译，但在回族群众中，仍惯用外来名称，且准确娴熟而无差误。如用汉译名称，脑子里的反应远不如外来语迅速。很多回族人都能用波语列数每个星期中七天的名称，以推算“主麻日”（星期五，伊斯兰教的聚礼日），能用阿拉伯语说出伊斯兰历十二个月份的原称（这套名称已被我国维吾尔语全盘接受），旨在核算斋月、朝觐月和开斋节、古尔邦节的确切日期。这些，同样被作为时间概念与汉语夹杂并用。

也有不少日常生活用语来自阿、波语汇，如以“孤儿”叫“雅梯目”〔Ytim〕；“贫民”叫“法格勒”〔Fagir〕；“长者”叫“晒衣赫”〔Sayih〕；“疾病”叫“比吗勒”〔Bimar〕；“朋友”叫“朵斯梯”〔Dasti〕；“笔”叫“盖来目”〔Galam〕；“食品”叫“塔阿目”〔Ta'am〕等等。还有一些搭配合璧的语汇，如“书”或“经”叫“克塔布”〔Kitab〕，以汉文著译者便称“汉克塔布”之类。

在通行的回族语汇中，还有一种决非外语译音，而是纯以汉字组意的词汇，一般可以望文生义，但作为一个具有特殊含意的语汇，仅在回族中流行，如“归真”是“逝世”的意思，表示人死了是返回真主（安拉）那里，又如“参悟”，指宗教修身中的静思默想，含有“参禅悟道”之意，可能多少是仿照佛家语构成的词汇；又如在相互交往中对某事同意或认可叫“口唤”等。还

有一些词汇如“知感”、“赞念”之类，来自阿訇宣讲的经堂口语。

看来，散居全国的回族群众通用汉语是历史发展的必然趋势，远在元初，东迁入华的回回人分布各地，想保持通行一种共同的回回语也不可能。因此，在元世祖至元廿六年（1289年）才始创“回回国子学”，聘请精通亦思替非文字的回回人益福的哈鲁丁〔Jftkhal—al—Din〕担任教授，培养翻译人员①。可见远在七百年前，回回人早就失去保留祖籍语言的基础；要在各地扎根，安身立足，休养生息，改用汉语已势在必行。这是一种进步的表现，它对回回民族在各方面的发展，起积极促进的作用。

回族人尽管没有一整套自成体系的独特而统一的语言文字，但大量的阿、波语汇却能世代延续、沿袭，历千百年而不衰。回族群众，迄今仍能掌握运用数以百计的大量显示回族语言特色的词汇，伊教所起的媒介作用，恐怕谁也不会否认。

（八）从心理意识研究：回族群众的民族感情、民族意识、民族自尊心，或者同心理素质，似乎跟伊斯兰教意识的长期影响也紧密相联。

关于回族的共同心理素质问题，需要在实践上广泛、深入、反复地从事社会调查，在理论上认真、细致、专门地进行集体探讨，非笔者的水平和能力所能述及。在这个小标题下只准备概括地、泛泛地谈谈回民群众的一般特点，似乎与伊教影响不无相关。

例如一般被视为近乎保守的回族内部的合作相亲、紧密团结，这一特点，与伊教的经典《古兰经》和《圣训》的召唤有关，如《古兰经》第三章第103节中有：

---

①《元史》卷232《选举志：学校》（中华书局校勘本，第七册2028—2029页）。“亦思替非”文字是当时来华的西域回回人使用的语文之一。

"你们应当全体紧抓住安拉的准绳，你们不要分裂！……"

这是一段常被广泛引用的名句，至于它之能被接受领会，除宗教的虔诚外，还因为回族人总是散居一隅，处于少数地位，有时不免受到孤立、歧视、嘲弄，如不抱成一团，就会受欺凌、侮辱。况且，在街巷、村寨的有限范围内，左邻右舍总是祸福相关，甘苦与共。再加上社会圈子较窄，只能内部自相婚配，通过结姻嫁娶，彼此非亲即故，亲上加亲，焉有不精诚团结之理？接受《古兰经》，也就自觉而又自然。

再如回族人的勇武好斗、顽强反抗，这个特点同样有教义灌输、熏陶和历史环境迫使的原因。如《古兰经》中有：

"你们要为主道而抵抗向你们进攻的人……"（第二章第190节）

"……谁为主道战斗而牺牲，或获胜，我将赐以优厚的重赏"。（第四章第74节）

类似的经文较多。在封建皇朝统治时期，特别是清代，回族人民屡遭屠杀血洗，起因或导火线有不少是宗教信仰被歧视凌辱，生活习惯被践踏破坏，或回民被官吏折磨虐待，才引起纠纷冲突，而清廷的疯狂镇压，只会更燃起回民反抗的怒火，致使事态扩大。在这种生死存亡的危急关头，除顽强抵抗外，别无他路，因而遵从古兰经的意念更坚决，"为主道战斗而牺牲"的情感更炽烈。整个民族被激怒，连本来宗教意识淡薄的人也愤然而起，以卫道护教的姿态冲上火线。在与清廷斗争中，回族人民的损失和牺牲是惨重的，有时，也会被与清廷暗中勾结的、或中途变节的回族上层人物所卖骗、利用。但惨痛的教训，血的事实，却使回族性格更倔强，斗志更坚决。必须看到，回族群众奋起反抗是由于反动统治者伤害了他们的民族感情；居心叵测的回族上层人物捞取资本，是利用了这种民族感情；而屡遭挫折、百折不挠的回民

之能斗争到底，也是维护这种民族感情与民族尊严。在这种民族感情中，蕴涵着宗教情感的因素，这是不言而喻的。

（九）从惯用名称琢磨：习惯上把伊斯兰教称为回教，虽不贴切，但既是自称，又是他称，举世公认，亦反映了伊教与回族之依存关系。

正如本文开头所说，由于我国有十个民族信仰伊斯兰教，把它译为“回教”不甚贴切、精当。但“回教”之称，由来已久，流通极广。既是自称，又是他称；国内这样称，海外华侨或汉文出版物也这样称。解放前和解放初期的报刊书籍亦如是称呼。在学术界，研究伊斯兰教的汉族、回族学者如陈垣、白寿彝、马坚等，在其撰述译作中，都称之为“回教”，可见即使称为“回教”，也有相当普遍的社会基础，和有案可稽的文献资料参证。

如果认为最好还是音译成“伊斯兰教”更妥贴，谁也不会反对，译名总是越精确越好。但如果认为译作“回教”便是个严重错误，郑重其事地要去“纠正”，则大可不必。

至于“回教”之称，既然由来已久，非自今日始，汉语辞典中都单列为词目，可见仍在通行。而且，对它的解释也不能片面地理解为是指回族人所奉之教，维吾尔族不是古称“回鹘”吗？本此，“回教”的“回”字也应该有的“股份”。

曾见有文章严肃指出称“伊斯兰教”为“回教”的谬误，希望大家都纠正这个偏差，也不知何所根据。其实，且不说解放前的出版物有“回教”之称，就是在解放后正式出版、通行全国、全世界的书籍，也分明用“回教”的字样，即以影响最大的权威性的经典著作《毛泽东选集》第三卷《论联合政府》为例，就有：

“根据信教自由的原则，中国解放区容许各宗教存在。不论是基督教、天主教、回教、佛教及其他宗

教，只要教徒们遵守人民政府法律，人民政府就给以保护。……”①

毛泽东同志的这篇著作，是1945年4月在党的七次全国代表大会上的政治报告，但在解放后多次重印、再版时始终保留“回教”字样而未改动，怎么能说伊斯兰教为“回教”会是原则性错误而必须纠正呢？

伊斯兰教之被称为“回教”并为广大群众所熟知，正好说明它跟“回族”之间有密切联系，或依存关系。不妨这样说，于十三世纪初开始融合而逐渐形成的一个新的民族因信仰“回教”而被称为“回族”；或者说，从天方传入我国的“伊斯兰教”因受到通用汉语的回回人信奉而被汉译为“回教”。这样理解，当然不是要把“宗教”和“民族”的概念划等号，只是说明二者的相互联系。因为从名称上琢磨，既然“伊斯兰教”与“回教”是同义语，就不难看出它跟“回族之间有很深的缘分。”

结 束 语

以上试从九个方面探讨伊斯兰教对回族形成的影响和作用。一个民族的形成，包括回族在内，当然离不开经济和政治的原因，例如回回群众长期的社会活动特别是生产活动为其发展、壮大奠定了物质基础。又如回族能形成民族共同体的政治原因在于它在发展和融合过程中，在各个历史时期既有过顺利生存的社会条件，又有过被迫害的复杂逆境，促使其民族共同心理状态的形成。但就回族的特殊情况而言，我认为伊斯兰教的因素和影响，对回族形成是起主要的、决定性的作用。无论从任何角度看，回族的任何特征，都不能完全摆脱伊斯兰教的因素而单独存在。

---

①见《毛泽东选集》1—4卷合订本第993页。

而且，我还认为伊斯兰教在我国的影响是不可低估的，至少是：（1）它既使遍布全国、通用汉语、由若干民族融合的穆斯林形成一个新的民族共同体——回族（回族人口现在已居我国少数民族人口第二位）；（2）它又使本来信仰其他宗教的早已形成共同体的民族——例如维吾尔等族，放弃其原有信仰，而全部改奉伊斯兰教；（3）在五十多个兄弟民族中，竟有十个民族受到它的影响，跟它有密切联系；而且在十个民族以外，其它民族中也有穆斯林。

至于原因何在？不是本文所论述的范围。但这个问题，很值得历史学家、民族理论工作者、宗教问题研究者重视。

此外，还有几个问题需要附带说明。限于篇幅，只能列举要点，将来有机会再作具体申述、补充。这里只是概略交代几句，以防引起误会：

（一）虽说回族的“先民”是唐、宋之际来华的穆斯林，但决不能把已融合为民族共同体的回族人视为异族人或外国人。因为它早已演变，发展为中华民族中的组成部分之一。回族人的祖国只有一个，就是中国。伊斯兰教一贯提倡并强调热爱自己的祖国，它的先知穆罕默德说过：“爱国是‘伊吗尼’〔yiman〕的一部分”。伊吗尼的含义是“坚定的信仰”。因此，衡量一个穆斯林是否虔诚的标准之一，包括爱国的内容在内。任何一个穆斯林都应该有鲜明的祖国观念，都应该是坚定不移的爱国主义者。所谓“回回无祖国”，以及回回“争教不争国”的论调，都是荒诞无稽的。

（二）虽说回回民族在发展过程中确实曾经有过自己的语言文字，但在它通用汉语以后，就不复存在汉语以外的、回族内部统一的语言文字。至于回族穆斯林在宗教生活中使用的阿拉伯语和波斯语，是外国语，不属于中国少数民族语的范畴；被回族群众吸收的一些阿、波语汇夹杂在汉语中使用，实际上是外来语，

就象汉语中通常习见的“沙发”、“康拜因”等词汇源于外语一样。这种现象，在世界各国、各民族语中都普遍存在。因此，回族的语言文字是汉语，回族人民要提高自己的知识文化水平，在“四化”建设中作出贡献，就必须首先学好汉语。选择并攻读外语中的阿、波语以促进国际交流乃至研习伊斯兰教历史、文化、教义是无可非议的，但决不能对学好汉语抱偏见，更不能片面地把汉语说成只是汉族而不是回族的语言。语文是人类交流思想的工具。不同的民族甚至国家可以使用相同的语言，例如英吉利和美利坚民族都使用英语；反之，宗教意识相同的民族并不见得使用统一的共同语，例如我国十个信仰伊斯兰教的民族各有各的语言；在把伊斯兰教奉为国教的国家，也并不都使用阿拉伯语，例如伊朗、巴基斯坦、土耳其、印度尼西亚等等，也有各自的语言，这是显而易见的事实。

（三）虽说中国的回族与伊斯兰教有密切联系，但两者仍然有严格区别，概念上不能混淆。信仰伊教的中国人不一定全是回族，甚至包括一些通用汉语只会说汉语的穆斯林也是如此，因为他可能是在内地长大的。祖籍是新疆地区的维、哈等族人，或别的民族选奉伊教的人；同时，回族人也不一定全是穆斯林，因为信仰毕竟是思想意识方面的反映，完全决定于个人的抉择弃取。因此，尽管从历史上看，伊教对回族的形成起了不可忽视的巨大作用，但在现实生活中，不能也不应硬把民族与宗教捆绑在一起，混同为一体。回族群众中的穆斯林的宗教信仰应该受到尊重，他们正常的宗教活动也应按宪法给予保护，任何人不能歧视或凌辱；回族群众中的无神论者不愿意信仰伊教，也应该尊重他自己的意志和决定，任何人不能干涉或强制，这些人虽不是伊斯兰信徒，但他们仍然无可置辩地是回族人。教籍与族籍，是两回事，决不可划等号。

（四）虽说某些兄弟民族成员中确实出现并存在信奉伊斯兰

教的群众或集体，但他们似乎不是或暂时不能算回族，因为选择、放弃或改变宗教信仰，并不意味着连民族成分也必然相应地随之更易。比如云南省西双版纳地区就出现这样的傣族村寨，居民基本是傣族血统，操傣语，着傣服，但信伊教，从回俗，有清真寺，斋拜虔诚。又如青海省化隆回族自治县卡力岗地区，有一部分被视为“昔藏今回”的群众，使用典型的藏族安多方言，保持着浓厚的藏族习俗，祖先原奉喇嘛教，现在却是虔笃的伊斯兰教教徒，跟周围的回族群众一样。这种情况特殊的居民，光在德恒隆和阿石隆公社，就有八千四百多人，象这一类本是傣族、藏族成员的穆斯林，年深月久，数代相承，通用汉语之后，很可能跟回族越来越接近，或融合到回族之中。目前已有人称他们为回族，他们的族籍应如何评定判断，仍有待于讨论。

（原载一九八三年第三期《社会科学战线》）

关于中国伊斯兰教历史分期的管见

罗万寿

关于中国伊斯兰教历史的分期问题，是近年来有关伊斯兰教学术讨论中所涉及的重要问题之一。对这个问题展开研究，有助于探讨伊斯兰教在我国传播、发展和演变的规律；有助于了解和研究伊斯兰教与回族及其他民族形成、发展的关系等；有助于探讨这个外来宗教如何与我国传统文化交流、融合的关系等；这是与我国学术思想史、民族史、宗教史都有一定关系的一个重要课题。

从总的方面看，伊斯兰教在我国的历史可分为两个时期，从唐代传入到元末，它随着我国人民和阿拉伯世界人民经济文化的交流而传入；随着这些侨民和他们在我国繁衍的后代及源源不断来华的商人、使者、传教士、工匠、军士等的足迹而传遍祖国大地，是它在我国的传播时期，这个过程大约经历了七百多年的时间，是为第一期。明代以后，它作为回回民族普遍信仰的宗教，随着回回民族形成发展的不同历史时期而发展演变为带有中国色彩、中国特点的宗教，是它在我国的发展时期。这个过程大约经历了明、清两代约六百年时间，是为第二期。

一

伊斯兰教是公元七世纪初（610）阿拉伯人穆罕默德在麦加创立的以信奉“安拉”为最高主宰的一神教，根据我国史书记载，唐高宗永徽二年（651）阿拉伯国家第三任哈里发奥斯曼首次派

使者来华，“永徽二年八月，大食国始遣使朝贡。”①史学界一般以这一年为伊斯兰教传入我国的标志。此后大食来我国的贡使史不绝书，自高宗永徽二年至德宗贞元十四年（798）一百四十七年间，大食先后派使者三十七次来华，这些友好的使者们，带来了他们的方物向唐王朝进贡，唐朝对他们优礼相待，对有的使者还封为“将军”、“中郎将”等职。有的使者留居中土不归。阿拉伯与唐的正式通使，进一步加强了中阿两国人民的友好往来，使得早已开通的古“丝绸之路”以及海上贸易空前繁荣。从此，伊斯兰教就随着阿拉伯使节、商人、旅行家、航海家的不断来华而在我国传播开来。终唐之世，我们没有见到伊斯兰教传教士来华传教的记载，因此这些使者们和仆仆于古丝绸之路与海上往来的大食人、波斯人就是伊斯兰教传入我国的媒介。而当时中国和阿拉伯之间的国家关系，两国间的友好往来与经济文化交流情况，应该是我们探讨这一问题的开端。

在我国历史上，七世纪初到“安史之乱”前（755）这一百多年间，由李姓王朝所建立的唐帝国雄据亚东。这是我国封建社会高度发达的时期，政治稳定，经济繁荣，文化昌盛。对周边各国奉行睦邻友好政策。四邻各国来通使、来交贸、来传教、来旅行的络绎于途。“条条大路通长安”就是这种繁盛景象的生动描绘。在航海方面，唐王朝能建造巨大的船舶，掌握进步的航海技术，拥有海上优势。从广州出发的海夷道，经越南、马来半岛、苏门答腊等地至印度、锡兰、再至阿拉伯半岛通行无阻，②而大食自穆罕默德统一阿拉伯半岛后(630)，继起的四大哈里发相继开疆拓土，这一时期也成为拥有东至印度河、西临大西洋、北迄中亚撒马尔罕、布哈拉的强大国家。这两大强国，国势东西相接。其间

①《旧唐书·大食传》。

②范文澜：《中国通史》第3册，第332页。

除了751年（天宝十年）为争夺“石国”（今塔什干）而发生过一次“怛逻斯”之战外，在长时期内，彼此都能友好相处。当时阿拉伯人既征服了叙利亚和北非，又征服了伊拉克、波斯和印度的信德，拥有广阔的海岸线，控制着东欧和远东的海上贸易。①阿拉伯的穆斯林早已仰慕我国高度发达的封建文化，穆罕默德在世时就曾告诉他的信徒们“学问虽远在中国，亦当求之。”随着哈里发帝国疆域的开拓，北非、西欧及亚洲的商业往来与文化交流，又给了长于航海、乐于经商求财的阿拉伯穆斯林们以巨大的吸引力：“朝贡”实际上就是一种变相的交贸，一批批穆斯林们带着寻求知识寻求友谊的愿望，不远万里前来我国。因此，这一时期，大食和我国的海陆来往，呈现空前的繁荣景象。在陆路成群结队的阿拉伯、波斯人餐风宿露，间关万里，驱赶着驼队，沿着丝绸古路向长安走来；在海上他们巨大的商船队乘风波浪，扬帆万里，向大陆的口岸靠拢。他们中既有官方的使节，也有一般的商人、传教士、旅行家等，史书上把他们叫做“蕃客”，人数是不少的。唐代长安是国际都市，汉族而外，国内各色人也都聚于此。我国西北的龟兹、于阗、疏勒等人及大食、波斯胡商为数不少。长安西市就有“‘波斯邸”，又多“胡店”。当时波斯珠宝商，是与盐商、茶商并列的大商业之一。胡商是社会巨富之一。沿海的广州、泉州、扬州，是国际贸易的重要市场。大批的阿拉伯、波斯商人带着珠宝、药材、香料以及丝绸、瓷器等东来西往，不仅繁荣了国际贸易，对东、西文化的交流也起了很大作用。我国的造纸术就是在唐代西传至撒马尔汗、巴格达，再传至大马士革。更经几个世纪之后才传到欧洲的。此外，在平定安禄山之乱时，唐朝曾借用过外国援兵，“至德二载九月丁亥，元师广平

①赛义德·菲亚兹·马茂德：《伊斯兰教简史》，第99页。

王统朔方安西、回纥、南蛮、大食之众二十万东向讨贼”①。据外国史学家说，在收复两京之后，皇帝曾向支援了他的穆斯林提出，他们可以留住京城，可以和中国妇女结婚。②唐王朝对异族人不加歧视，既可封授文武官职，予以任用。也允许胡商来往各地交贸，允许他们居住内地、沿海。所以这时沿“丝绸之路”的西北城镇以至长安、开封等城市与沿海的广州、泉州、扬州等地，均有大食、波斯人以及其它信仰伊斯兰教的“胡客”居留，而且居住时间长，人数众多。以当时长安而言，《资治通鉴·唐纪四八》贞元三年条载，“初，河西陇右既没于吐蕃，自天宝以来，安西北庭奏事及西域使人在长安者，归路既绝，人马皆仰给于鸿胪礼宾……李泌知胡客留居长安者或四十余年，皆有妻子，买田宅，举质取利，安居不欲归。命检括胡客有田宅者，凡得四千人，将停其给。胡客诣府诉之。泌曰……岂有外国朝贡使者，留京师数十年不听归乎？今当假道于回纥，或自海道各遣回国。有不愿者，当于鸿胪自陈，授以职位，给俸禄，为唐臣，于是胡客无一人愿归者。泌皆分柰神策两军、王子使者为散兵马使或押牙，余皆为卒”③，当然这里的“胡客”，不仅仅是大食人与波斯人，但从李泌要“假道回纥”和“自海道”遣返路线来看当时留居长安的大食人、波斯人与中亚人肯定不会少的，这些人都是久居长安不思归的。长安而外，沿海城市如广州，“蕃客”们是聚族而居的，他们居住的地方叫作“蕃坊”，他们在“蕃坊”里仍然过着哈里发帝国政教合一的社会生活，他们的宗教活动，没有受到什么限制和干予。广州如此，其他城市也是大同小异的。唐文宗太和八年（834）上谕云：“南海番舶，本以慕化而来。固

①《旧唐书·十·肃宗本纪》。

②《历史研究》1958年第11期《中国与阿拉伯之间的历史关系》，作者为叙利亚大学历史教授卡米·勒·雅德博士。

③《资治通鉴》卷二三二。

在接以仁爱，使其感悦。如闻比年长吏，多务征求。嗟怨之声达于殊俗。况朕方宝勤俭，岂爱遐琛，深虑远人未安，率税犹重，思有矜恤，以示绥怀。其岭南、福建及扬州蕃客，宜委节度观察使常存加问。除船脚、收市、进奉外，任其往来通流，自为交易，不得重加税率。”①又据《唐律疏义》载：“诸化外人同类自相犯者各依本俗法，异类相犯者以法律论。”②唐王朝这种在政治上“接以仁爱”、经济上予以“矜恤”、法律上给以特殊照顾的泱泱大国之风范与友好政策，使得远道而来的穆斯林们，得以在神州沃土上落地生根，由“蕃客”而至“土生蕃客”，子孙繁衍，伊斯兰教随着他们的发展而在我国一代代的传播下来。

唐朝是伊斯兰教传入我国的开始时期，也是这个教在我国的奠基时期。从永徽二年大食使者首次来华，到唐僖宗乾符五年（878）黄巢破广州（据传当时穆斯林死伤很大），这二百多年的时间里，其间虽因我国社会内部动乱，使大食、波斯人遭受过生命财产的损失，然而它不仅未曾泯灭，却默默地传播下来了。在有唐一代两百多年中，它既没有受到统治阶级和士大夫们的重视和得到他们的支持，也没有见到穆斯林向教外人士谈经论教或翻译《古兰经》及其他教义、教法方面的记载，它只是作为“胡商”的一种信仰而存在于我国社会中。但是，从伊斯兰教本身看，它不仅是表现在信徒思想范围内的单纯信仰问题，它的教义、教律紧紧支配着穆斯林们社会生活的各个方面，阿拉伯社会就是政教合一制度，来华的穆斯林们，尽管国别、族别不同，但伊斯兰教却对他们远适异国的生活，起了一种凝聚力、保守力，使他们子子孙孙，得以一种独特的生活方式，在周围人们的汪洋大海中生存下来，并且其后在一些少数民族的形成过程中，发挥了重要作用。

---

①《全唐文》卷七五。

②《唐律疏义》卷六。

没有得到统治阶级的重视，避免了和我国固有的宗教——道教以及先期传入的佛教之间的竞争和冲突，更没有因此而卷入政治斗争的漩涡遭受迫害；不向教外人传教，避免了和我国传统的儒家思想的矛盾，免于受士大夫们的抨击。它既不同于佛教，又不同于当时流行在我国社会，同样是外来的景教、祆教和依仗回纥势力在我国传播的摩尼教。这些教虽在当时社会上一度流传，但在唐武宗断佛时，就先后归于衰亡了。而这个不为人们所重视的伊斯兰教，却以“大食殊俗”默默地流传下来，在中国生根，逐渐得到广泛传播。

应当看到，侨居我国的“蕃客”，人数毕竟是很少的，他们要长期生活下去，就必然要通过各种途径与我国社会各方面发生联系，首先在社会交际中，他们耳濡目染学习了我国汉语言文字，从而接触到了我国光辉灿烂的文化，开始了他们的“华化”过程。唐宣宗时大食人李彦升以精通经史高中进士，说明了这一趋势，而这种现象肯定不会是个别的。另一方面，大食人、波斯人，不远万里而来，挈家带眷的毕竟不很多，这就必然要与当地人，主要是汉族，发生联姻关系，这种情况，虽然以“蕃客”娶汉女者为多，汉女多以“出嫁从夫”，适应男方生活及风俗为主，但这种婚姻关系的建立，必然会影响到在华的波斯人、大食人家庭生活与社会活动的各个方面，从而加速他们“华化”的过程。可是外来的穆斯林们长期以来何以没有在汉族社会的汪洋大海之中，被“淹没”、被“同化”掉呢？这仍然应该联系到我国与阿拉伯世界源远流长的传统友谊与绵绵不绝的经济文化交流关系来考察。

公元十世纪以后，我国并存着宋、辽两个对峙的政权，大食同这两个政权都有往来。其中对宋朝的“朝贡”仍按前代旧规而绵延不断。根据白寿彝先生的统计，自宋太祖开宝元年(968)至宋孝宗乾道四年(1168)，二百年间，大食人前来朝贡，有明

文可考者共四十九次①。宋代我国造船与航海技术有很大发展，远洋帆船一舟可安几百人。同时指南针已用于航海。传统的出口物资瓷器、绸缎、药材等大量出口，乳香、象牙、犀角、珊瑚、玛瑙等奇珍异品大量进口。宋代上层社会盛行“熏香”之风。朝廷对香料及其它贵重物资实行“禁榷”与“博买”(专卖)。根据神宗熙宁十年的外贸统计，仅广州一地，所收香料即达348,673斤，阿拉伯到中国的航路，被称为“香料之路”。北宋初期，开辟了广州、明州（宁波）、杭州三个贸易港口，朝廷专设“市舶司”管理其事，大食巨商络绎于途，象舶主蒲希密一次就给太宗献象牙五十株，乳香一千八百斤；神宗时辛押陁罗家财万贯，曾提出出钱粮帮助修建广州城，其豪富可见。南宋绍兴元年大食巨商蒲亚里给朝廷进献大象牙两百零九株，大犀角三十五株。其后人在广州娶妻安居不归，朝廷下令地方官劝诱他继续往来贸易，其地位之重要可想而知。南宋初年朝廷岁收总额仅一千万，而市舶之利即达二百万，竟占全部岁入五分之一。②由于海上交通发达，生意兴隆。阿拉伯世界来我国的商人、传教士较以往多了，他们的社会地位也较过去不同了，象蒲寿庚提举泉州市舶司竟达三十年。这样，使伊斯兰教在我国有了进一步的发展，修建了一些有名的寺院、公墓，如现存的广州怀圣寺，泉州清净寺，杭州真教寺，扬州仙鹤寺，据今考证，多系这一时期所建③。

值得注意的是，当十世纪时，我国西部操突厥语的游牧民族，建立了哈拉汗王朝。其疆域包括了今巴尔喀什湖以东以南地区，河中地区及今新疆西部。哈拉汗王朝是第一个信奉伊斯兰教

①白寿彝：《中国伊斯兰教史纲要参考资料》

②白寿彝：《中国伊斯兰教史纲要参考资料》，第184页。

③杨永昌：《漫谈清真寺》

的突厥王朝①。此后伊斯兰教就在葱岭东南、昆仑山北麓的喀什噶尔、于阗等南疆地区先后得到传播，这为以后伊斯兰教在新疆各民族中的传播打下了基础。

到了蒙元时代，随着当时军事、政治情况的发展，伊斯兰教也进入了一个新的重要历史阶段。自1219年成吉思汗西征，经1235年拔都西征，建立钦察汗国。到1258年旭烈兀第三次西征攻陷巴格达及大马士革，建立伊儿罕国。经过近四十年的时间，在一连串战争与征服的行动中；在先之以西侵，继而南下，统一中国，建立元王朝的过程中，给我国伊斯兰教带来了大的变化：（一）大批中亚、波斯的工匠被遣送到中国来。1220年成吉思汗攻下了撒马尔罕时，俘虏工匠三万人。1221年攻下玉龙杰赤时，俘获十万工匠，这些人都分配给蒙古贵族为奴。（二）战争中俘虏的丁壮，被签发为士兵，编入“探马赤军”，参加忽必烈统一中国的战争，战后则就地屯聚牧养。（三）东西交通大开，传统的“丝绸之路”与“香料之路”，随着军事行动的需要与交通的发达，都呈现空前未有的通畅，从钦察汗国的拔都营帐到蒙古都城和林，早已修通了正式驿路，元朝建立后，又从钦察汗国的都城萨莱，通到大都。只要持元政府发给的“牌子”（通行证件），就可乘驿来往，通行无阻。这时不仅中亚西亚的商人大批来华，许多欧洲商人，也经这条路来华。海上贸易也空前繁荣，至元十四年（1277）设泉州、庆元（宁波）、上海、澉浦四处市舶司，至元三十年，又增设温州、广州、杭州三处市舶司，商船东到日本、高丽，南到印度、南洋，西达中亚、波斯、阿拉伯、地中海，直到非洲东海岸。出口物资除了丝绸、瓷器外，金、银、铜、铁等金属也出口，这样方便的交通，繁荣的商业，不仅吸引了大批传统的穆斯林来来往往，而且也吸引了不少的旅行家、传

①新疆社会科学院民族研究所编著：《新疆简史》第一册，第156页。

教士以及学术人士纷纷东来，上述元代来我国的阿拉伯、波斯、中亚等地的穆斯林，其数量远远超过了唐宋。这些人与前代的穆斯林大为不同：（一）他们的社会地位仅次于蒙古人，有的人还跻身于统治者行列，从中央中书省的平章政事，到各行省的平章政事以及地方的“达鲁花赤”，都有各色穆斯林充任。（二）大批的“探马赤军”在打完仗后，都参加了农耕。至元十一年(1274)先后建立了屯田机耕，在中兴路、甘州路、肃州路以及瓜州、亦里黑、亦集乃等地屯田。这就使穆斯林的分布，从唐宋时的海岸港口、交通要道，扩展到城镇、农村、牧区。马可波罗来华时，在东北、西北、西南一些城镇，都见到了“回教徒”。他们除了经营商业外，大部分人都经营了农业。(三)在天文、医学、火炮、建筑以及文学艺术等方面，不少穆斯林都有卓越的成就，对沟通中西文化，交流学术作了相当的贡献。（四）随着上述情况的出现，这时的穆斯林已经不是“化外之民”了，“今回回皆以中原为家”，这个“家”不仅是个居住地域的问题，而意味着他们已经具有我国国民的地位了。（五）这许多各色人，都是带着自己原有的语言、宗教信仰、风俗习惯来到我国的。他们与唐宋时期来我国的穆斯林后裔——“土生蕃客”一起生活在我国从东到西、从南到北的广袤土地上。他们都需要过伊斯兰教的宗教生活，我国的许多清真寺，都是这一时期修建或修复的，如元至正八年（1384）河北定县《重建礼拜寺记》碑文中说：“回回之人遍天下而此地尤多”，并说当时有“其寺万余”。这虽系夸大之辞，但也可以看出当时的礼拜寺之多与穆斯林之众。

上述情况表明，在元一代的百年中，伊斯兰教在我国发生了重大的变化，这就是：（一）伊斯兰教有了一定的社会地位，由从不被中国人所了解的“大食法”、“大食殊俗”的蕃客胡贾之礼俗，成为与佛教、道教、基督教、犹太教并列的“清教”、“真教”。（二）伊斯兰教徒，由唐宋时代的“蕃客”，成为“以中

原为家”的“回回”，成为中华民族的一部分。（三）他们的分布由通商口岸而遍及全国农村、城镇。但是，这些还不能说明伊斯兰教本身在我国有什么重大的变化，因为截止现在，还没有出现向教外人传教、翻译经典、阐扬教义等类事，而在十三世纪中期才开始在蒙古地方传教的基督教，这时已有了《新约全书》的蒙文翻译本，并在和林建立了四所教堂，受洗礼者达六千人之多，其中还有不少蒙古贵族。而东来的穆斯林们，其中不乏学术人士，他们把当时哈里发帝国的天文、历算、手工艺等传入我国，也把我国的指南针、火药，传入中亚细亚，但是却没有见到把阿拉伯和伊斯兰哲学介绍到我国来的记载。相反忽必烈等蒙古统治者，对伊斯兰教义缺乏了解，对某些习俗尚有禁断。元代文书中关于伊斯兰教的名称，如“回回”、“答失蛮”、“回鹘”、“木速蛮”等都是混称，既没有把宗教和民族分开，也没有把宗教与一般教徒、宗教职业者分开。

根据上述，笔者认为伊斯兰教在我国开始于初唐时期阿拉伯哈理发帝国的商人、使者的来华而进入中土，中经唐宋“土生蕃客”的繁衍与继续东来的商人使者而蔓延，再由于元代大批“回回”的来华而遍及全国。这一过程是在中国人民和阿拉伯人民深厚情谊的浸润中完成的，是中国人民和阿拉伯人民长期经济文化交流的结果，是友谊的象征，完全是一个和平的、自然的进程。这个过程大约经历了从唐初到元末共约七百年的时间。其中包括阿文经典的学习，宗教礼仪与教律的传习，思想意识的熏陶，生活习俗的感染，血统的融合等，从传入、根植到传播，主要是在穆斯林的内部进行，它不仅完成了自身的历史行程，还为我国回回民族的形成，创造了必不可少的因素。

二

伊斯兰教在中国传播的第二个时期，是与回回民族的形成分

不开的。从唐至元，伊斯兰教作为一种外来的宗教，流行于侨民中间，并随着外侨的落籍、繁衍与继续东来而在全国范围内传播、根植。这一过程大约经历了七百多年的时间，到了明代，由于回回民族的形成，伊斯兰教随之而开始了它的新时期，即它的发展时期。“明代三百年中，回回已成为一个民族共同体。”①回回民族是在我国长期历史发展中，在一定经济与政治的基础上形成的一个新的民族共同体。伊斯兰教在回族形成中，无论在文化、经济、社会生活等各方面都有着深远的影响与密不可分的关系，并且成为这个民族普遍信仰的宗教。回回民族在明代形成时，它已通用了汉语汉文，就其分布情况看，它又是和汉族杂居，并且处在汉族汪洋大海的包围中。这种情况，就使得回回民族和伊斯兰教面临着过去未有过的时代所赋予的新情况新问题：

一、明王朝是朱元璋推翻元蒙统治后，所建立的统一的汉族政权。在统一战争中，朱元璋曾提出过种族号召，统一后明王朝对蒙古人、色目人实行强迫同化政策。《大明律》规定，凡蒙古、色目人只准与中国人通婚姻，不许本类自相嫁娶。违禁的两家主婚人各杖八十，男女没入官，男为奴，女为婢。这就使得正在形成中的回回民族，使得伊斯兰教，面临被强迫同化的现实。明万历三十七年（1609）泉州清净寺重修碑文，谈到教衰寺圮的原因时，曾说：“虽其先守教之家，今已掉臂而叛去。”现在泉州陈埭丁姓，惠安县白奇郭姓，据考查先世都是有名有姓的阿拉伯或波斯人，而多年以来，他们自己或其他人都认为他们是汉族，既不信仰伊斯兰教，连风俗习惯的主要方面也早已汉化了，这种情况在沿海一带不是个别的现象。

二、明代初年，社会内部较为安定，农业与工业都得到了恢复与发展。这就使得元代以来回回的军屯地区与官僚田庄，如陕

①《回族简史》第13页。

西、甘肃、宁夏、云南、山东、河北等地农村的农业以及交通沿线的长安、开封、南京、杭州等地的商业、手工业也有相应的发展。回回内部出现了阶级分化，“在农村中，不只官僚田庄中有地主和农民之分。军屯中也有官和兵之分。在城市里有富商大贾，有文官武将，同时也有自食其力的手工业者和普通的老百姓。”①这种民族内部的阶级分化，随着生产的发展必然日益加剧。而这种现实社会的阶级对立，又必然会从宗教这种意识形态范围内反映出不同的利益和要求。这时的伊斯兰教，已不同于唐宋时期“蕃坊”里“侨民”所信仰的宗教了，它的内容和形式均到了要发生变化的时期了。

三、由于明代回回经济的发展与“大分散、小集中”的居住特点的形成，再加之又普遍的通用了汉语，这样他们和汉族人民，无论在生产和社会生活的各个方面的联系交往就自然而然的密切了，民族的自然融合也就不以人们的意志为转移地在发展。这种融合当然是双方面的，非强制性的。但是也应该看到在具有几千年光辉灿烂的历史文化传统的社会里，而在人口方面又居于绝对优势的以汉族为主体的社会环境中，回族和伊斯兰教必然要与中国的传统相结合，受到汉文化的熏陶、感染、影响，在各个方面发生变化来适应自己的存在和发展，《萨琦变俗》即其一例：“闽县侍郎萨琦，廷书上世色目人。至侍郎，丧葬遵朱文公礼，变其俗。”②这是回回知识分子，到了明代，丧葬方面改变了伊斯兰教的风俗习惯而同化于汉族人的例证。至于伊斯兰教变化呢？也是显著的。《建修胡太师祖佳城记》碑载“维吾教之流于中国，远处东极，经文匮乏，学人寥落，既传译之不明，复阐扬之无自”。这说明了明代中叶陕西伊斯兰教的衰落情况，

①《回族简史》第16页。

②明谈孺木著：《枣林杂俎》第6册。第29页

主要是回回懂得阿文与波斯文、能读经典的人少了。经典缺乏，而又没有人能翻译了。

在明代，由于封建统治阶级的强迫同化，回回社会内部的阶级分化，以及回回与汉族及其他兄弟民族间的自然融合，这三种不同的趋势，都使得正在形成中的回回民族及其普遍信仰——伊斯兰教在发生变化，明代是我国封建社会高度发展的时期，回回民族这时已经完成了从唐宋时代的“蕃客”到一个新兴的民族共同体的形成过程。伊斯兰教这时也由原来的“大食法”、“大食殊俗”成为回回民族普遍的宗教信仰，然而由于历史的原因，在长期的发展中，回回与伊斯兰教是难以截然分开的，这种相依相辅的关系，使二者在发展中互为影响。对此《回回民族问题》作了如下概括：

“原来是信仰伊斯兰教的波斯等地的人而带着他们的信仰以及他们的社会制度、风俗习惯进入中国，在中国国土上发展起来的，则是回回民族。……正因为伊斯兰教是宗教信仰又包括着社会制度和风俗习惯，所以它就同回族的发展结成了密切的关系。……我们同样可以看到，伊斯兰教在回族发展的过程中，已经带上了若干新的特征；这是因为在回族发展的不同的历史时期和不同的社会条件下，自然要影响到宗教信仰和社会制度的统一体的伊斯兰教，发生了一定的变动。”上述论断是符合回回民族与伊斯兰教发展的历史实际的。如果说在回回民族的形成过程中，伊斯兰教对这个民族共同体的许多方面都打上了烙印，促成了它的形成；那末，在回回民族形成之后，在它的发展中，由于伊斯兰教是它的普遍信仰，作为这个民族的意识形态的主要内容，伊斯兰教又受到回回民族发展的影响，而开始了它的变化和发展。这同样是不以人们的意志为转移的客观规律。因为在阶级社会中，意识形态一经形成，它就要在一定条件下发挥其能动作用。那末，作为回回民族意识形态的主要内容的伊斯兰教又是如

何发展的呢？马列主义告诉我们："任何一个时代的统治思想始终都不过是统治阶级的思想。"①"支配着物质生产资料的阶级，同时也支配着精神生产资料，因此，那些没有精神生产资料的人的思想，一般的都是受统治阶级支配的。"②明代，伊斯兰教正是如此的发展变化着。如前所述，明朝统治阶级对蒙古、色目人是采取歧视和同化政策的，但是，对伊斯兰教却给予优容与照顾。相传，洪武元年奠都金陵后，即颁下"圣旨"修建礼拜寺，从此在我国的南京、西安就有了"敕建"礼拜寺。伊斯兰教引起了封建统治者如此重见，是唐代以来历史上从未有过的大事，说明了作为回回民族意识形态主要内容的伊斯兰教，它已经具有了和佛教、道教以及中国传统的儒家思想相适应的地位，开始受到统治阶级的利用。明成祖时的"敕谕"对此是说得很明白的：

"大明皇帝敕谕米里哈智，朕惟能诚心好善者必能敬天事上，劝率善类，阴翊皇度，故天赐以福，享有无穷之庆。尔米里哈智，早从马哈麻之教，笃志好善，导引善类。又能敬天事上，益效忠诚，眷兹善行，良可嘉尚。今特授尔以敕谕，茯持所在，官员军民一应人等，毋得慢侮欺凌。敢有故违朕命慢侮欺凌者，以罪罪之！故谕。永乐五年五月十一日。"③

这是中国封建皇帝所下的第一道保护清真寺、保护伊斯兰教的谕旨。但这决非是明朝统治者对它有什么格外的恩宠，而是按照统治利益的需要给伊斯兰教提出了"敬天事上，阴翊皇度……导引善类，益效忠诚"的政治要求。封建统治阶级既需要宗教为

①《共产党宣言》，《马克思恩格斯选集》第一卷，第270页，人民出版社1972年版。

②《德意志意识形态》，《马克思恩格斯选集》第一卷，第52页。

③转引自付统先：《中国回教史》，第92页。

其剥削统治的“合理性”提供神学依据；也需要宗教为维护其现实的剥削压迫制度发挥其精神麻醉作用。而宗教也只有在适应统治阶级这一根本要求的前提下才能存在下去，伊斯兰教也不例外，恩格斯说：“在中世纪，随着封建制度的发展，基督教形成为与封建制度相适应的宗教。”①在明代，伊斯兰教成为回回民族主要的意识形态后，它也就随着整个封建社会的发展，适应回回民族内部发展和封建统治者的要求而开始了它的新的历史进程，这主要表现在明代以来中国伊斯兰教界汉文译著的开展、经堂教育的兴起与门宦制度的形成三个方面：

（一）译著活动是回族中的伊斯兰教学者把伊斯兰教教义和我国传统思想结合而作的成功的尝试。明代，伊斯兰教传入我国已逾千年。在此以前无论唐宋时代的“蕃客”，或元代的回回人中，并不乏精通汉学的人士，特别是元代，回回有名的学术人士是很多的，象赡思精通六经，并深研外国著作；象察汗精通多种文字，曾把《蒙古秘史》、《圣武开天记》等书译成汉文，但是并没有见到有谁把伊斯兰教教义或宗教哲学翻译介绍过来的记载。相反，他们的汉学越深，华化的程度越高，离开伊斯兰教就越远。明代回回民族形成之后，它的宗教信仰伊斯兰教以及由伊斯兰教的教义教律、阿拉伯社会的某些风习，经过世代相传而转化成为回回民族的心理状态、思想感情、风俗习惯乃至社会生活等某些方面的深刻影响，成为社会上的显著特点。在这样的情况下，明朝统治阶级不会允许伊斯兰教超然于当时的上层建筑之外而远离于统治利益的要求；另外，对回回来说，它的许多受伊斯兰教影响转化而成的民族特点又面临着强大的汉族文化的包围；再次，由于种种原因，它的很多信徒此时已不懂得阿拉伯文与波

①《费尔巴哈与德国古典哲学的终结》，《马克思恩格斯选集》第4卷，第251页。

斯文，不能直接读经典、通教义了。这就使得伊斯兰教和回回面临一个新的抉择，要末，日益被同化，甚至被禁断；要末，就必须求得一个自保自存之道。于是，伊斯兰教同中国传统思想的结合问题，就成为历史的必然了。

一般地说，任何宗教都具有排他性，伊斯兰教也不例外。从它产生的时候起，就同阿拉伯半岛的多神教、犹太教以及西欧北非等地的基督教、原始宗教等进行了长期的斗争，然而在中国，在长达一千多年的历史中，它和道教、佛教以及传统的儒家思想却没有发生过严重冲突。相反地，在一些文人的笔下却把它表述为天、天道、佛等。这说明了过去它在我国思想界还没有一定的独立地位，还没有受到重视。明代是我国资本主义萌芽时期，学术思想界较为活跃。明中叶以后，耶稣会教士先后来华传教，他们带来了西方的所谓“西学”，也先后出版了不少有关天主教、耶稣教的书籍。这种情况自然会影响到回族的有识之士，他们无论从民族或宗教的角度来考虑，都必须尽快地在思想界占得一席地位，而这又必须要首先与儒家传统思想相结合，非此不足以立脚图存。这种情况，不独伊斯兰教如此，先期传入我国的佛教早已走过了这样的道路：“东汉到隋唐，将近一千年的漫长的时期，我们从佛教在中国的传播可以看到，佛教虽有它自己的思想体系，但它自从传到中国那一天起，一直是按照中国当时封建地主阶级社会的解释和需要来传播其宗教学说的。汉代的佛教在中国被理解为道术的一种；魏晋的佛教被理解为魏晋玄学的一派；隋唐时期佛教经典已有大量的翻译和介绍，应该不会被误解了，但是在中国广泛流传的不是生搬硬套印度经院哲学的法相宗，而是经过中国自己引申发挥，甚至在印度佛教学中很少有根据的一些宗派（如天台、华严，特别是禅宗）。如果说这是规律，我们应该说，这是历史唯物主义的基础决定上层建筑的规律在中国佛教

发展史上的体现。”①

这个规律对基督教同样也如此。远在唐代，基督教就传入我国，元代也曾来过传教士。前两次都没有传来哲学思想。明代基督教的传教士来中国后，儒冠儒服，自称为儒。他们活动的方式，主要是向朝廷进贡上书以及与士大夫们讲学论道。他们在我国思想界采取了如下的斗争策略：（一）联合儒家，反对佛教，即所谓“合儒”。（二）在对儒家的态度上，附合先儒以反对后儒，即所谓“补儒”。（三）在对先儒的态度上，则是以天主教的理论来修改儒家的理论，即所谓“益儒”、“超儒”。②为什么佛教与基督教这些世界性的宗教来中国后，都要围绕着儒家思想打算盘呢？这是由于儒家思想是在几千年来我国封建社会经济基础上形成的，根深蒂固，影响巨大而全面。任何一种外来思想要想正面作对，都是很难站住脚的；二是儒家思想中并没有一套严格的宗教信仰与宗教教条，其他宗教容易附会。对伊斯兰教来说，它的所谓“入世哲学”以及教义教律，更容易与儒家的社会伦理与“经世致用”哲学很自然的结合起来，这并不是什么“儒化”或“华化”，更不能把它简单看作是在“吸收封建道德为封建统治阶级服务”。以王岱舆（1573—1619）开先河的用汉语文结合中国传统的儒家思想来阐扬伊斯兰教教义的译著活动，在中国伊斯兰教史上是一件大事。从王岱舆到马注、刘智、马德新等，时间约从明末到清末，大约三百多年的时间里，他们不仅把伊斯兰教义与儒家思想相结合，加以阐发，使之带有中国色彩、中国特点，而且他们中还有人把《古兰经》译成汉文，他们的译著范围不仅有伊斯兰教义教法，还有天文、地理及阿拉伯语法、修辞学等。这些先哲们一般都是从小学习阿拉伯文、波斯文，然后

①任继愈：《汉唐佛教思想论集》，第19页。

②《中国思想通史》第4卷（下），第1207页。

学习“四书五经”，有的到阿拉伯朝觐，到阿拉伯世界游学，有的还在我国各地游学。他们在伊斯兰世界一些地方游历后，把对宗教深厚的信仰与爱国思想结合起来，回国后传教、译著、进行中阿文化交流，他们刻苦钻研的学习精神与兼收并蓄的胸怀都是中国穆斯林的优点，由于他们的长期努力，开始建立了我国自己的伊斯兰教哲学，从王岱舆的《希真正答》、《正教真诠》、《清真大学》，马注的《清真指南》，到刘智的《天方典礼》、《天方性理》，马德新的《四典要会》、《性命宗旨》、《道行究竟》，以及张君时的《归真总义》、《四篇要道》等著作，仅仅从书名就可想见这些先贤是如何苦心孤诣，皓首穷经，致力于把伊斯兰教的教义、教法、宗教哲学和我国社会情况、传统思想结合起来，在我国阐扬伊斯兰教。尽管这些著作，在广大的穆斯林中没有很深很普遍的影响（这是由于回回等民族解放前多不识汉字），但却没有引起汉族学者们的抨击，这说明他们的这些学术活动既是适应伊斯兰教本身发展的需要，也是适应我国学术思想发展的需要。由于他们的努力，才使传入我国一千多年的伊斯兰教在我国思想界扎了根，使伊斯兰教哲学在我国思想史上有了一席地位。他们的尝试是成功的，这是伊斯兰教在我国发展的一个重要方面。对于他们的著作，我们还需要进一步研究。既需要结合当时我国回族社会情况来研究，也需要结合当时我国思想界的形势与伊斯兰世界学术发展史来研究。

（二）门宦制度是我国伊斯兰教特有的历史现象，是在我国回族封建农业经济发展基础上形成的宗教制度。总观伊斯兰教在我国的发展，一千多年来教派基本上是以“阁的木”为主的，从“蕃坊”到“教坊”在组织上是分散的。明末清初，由于甘肃狄道河州回族聚居地区的农业、畜牧业、小手工业有了发展，这种完全依附于封建地主所有制的小农经济的发展，就使得宗教采取土地的剥削方式，使寺院经济的形成成为必然的了。“门宦制度

就是回族以农业为主的封建经济发展到一定阶段上的产物。”①按照传统规定，伊斯兰教的宗教布施，是以向寺院交纳“天课”的形式进行的，农业交收入的十分之一，牧业交四十分之一，这是每个教徒义不容辞的宗教负担。《甘宁青史略》载，甘肃回民对寺院“平日皆有馈赠，金粟、畜产、无物不纳”。繁重的封建地租剥削再加上这种宗教负担，就使得广大农民日益破产。封建地主与寺院聚敛的财富越多，土地越集中，农村的阶级对立也就日益加剧。为了巩固和发展封建的土地所有制，一方面地主需要转变为教主，给封建剥削者涂上一道神圣的灵光；一方面世俗的剥削方式也需要打上宗教的烙印，更重要的是要对广大的受尽残酷剥削的农民进行思想上的麻痹。于是就需要给封建制度披上宗教的外衣，把封建剥削形式转化为宗教剥削制度，使世俗地主转化为僧侣地主。而这，都必须要找到神学依据；由于西北地区农业经济的发展，加上丝绸之路所提供的方便，一些上层宗教职业者，先后到阿拉伯去朝觐游学，接受了当地一些教派观点和宗教仪式，或带来某种经典，象马来迟、马明心、马万福，他们回国后，都各持一经，各据一说，自立门户，自成宗派。同时也有伊斯兰世界的传教士来我国传教，宣传某种教派学说，或受了译著活动的影响，以致在明末清初，西北地区所谓的教派门宦杂然纷陈。然而这些教派和门宦，在对伊斯兰教的基本信仰和教义上，如认主独一，遵守《古兰经》、《圣训》等方面，都没有什么根本矛盾和太大的分歧，而只是在宗教仪式、宗教修持以及礼俗的细节上有所不同，这其中有的很明显的带有道家、佛教或儒家色彩，但这些都不反映他们的本质区别。“甘肃之回教门宦隐然一封建制也，……所谓门宦者犹汉人之称宦门也，其初创教之人，传之子孙，继继绳绳以至今日，教下人概遵之曰老人家，对于老人家命令服

---

①《回回民族问题》，第58页。

从惟谨，虽令之死亦所甘心，马明心自西域回，慨然欲革除门宦制度，意谓道者公也，岂为一家私有，教规者随时变通也者，不宜胶柱鼓瑟乃就心所得而口所欲言者广为宣传，又恐河狄各门宦之群起而攻之也，利用撒拉回回强悍而引为羽翼，撒拉崇拜其教，争为教徒，河狄各门宦闻之，以其与老教有不同处，遂诋之曰新教”。①这种情况，与佛教历史上出现过的宗派斗争有相似之处。“隋唐时期的佛教宗派，已不再象南北朝那样作为宗教团体而存在；它除学术上保持其家学传授的关系以外，还有寺院财产的继承关系，所以从南北朝末期到隋唐时代的佛教宗派的封建宗法的特点和教义上的排他性表现得特别强烈”②教派门宦在回族及撒拉等族中的传播，表现出了一种特殊的强烈的排他性，这种排他性在中国伊斯兰教史上是很少见的。这种排他性主要表现在回族、撒拉族等的内部，它不仅瓦解了穆斯林固有的团结性，模糊了民族内部的阶级对立而代之以严重的宗派斗争，更为不幸的是这种对立与斗争，往往被反动统治阶级及民族内部的野心分子所操纵利用，在回族史上留下了斑斑血迹。门宦制度的建立，使封建宗法制度，披上了宗教外衣，强化了地主阶级对农民（教民）的经济榨取与政治压迫，妨碍了回族社会的发展进步，这些都是明显的，但是作为一种宗教形式，它和其他教派一起从教义教律上打破了“阁的木”的一统天下，摧毁了传统的教坊制，不失为一种带有地区色彩的特殊形式，是值得进一步研究的。

（三）经堂教育是中世纪阿拉伯国家以寺院为校舍的办学形式与我国传统的私塾教育的巧妙结合，是中国穆斯林进行宗教教育、培养宗教接班人的主要场所。明代，回回民族经过长期的劳动生息，在我国已经形成了一些大大小小的聚居地区，这些地

①《甘青宁史略》第18卷，第38页。

②任继愈：《汉唐佛教思想论集》，第58页。

区的社会经济大体上都有与周围汉族地区相似的发展；但是，由于此时回族一般地通用了汉语文，再加上其他种种原因，作为其普遍信仰的伊斯兰教，却呈现出了衰落景象。“我国自唐有教，千余百年来，司铎者抱持原本，师传徒授，仅持口译讲解。……一般坐经堂，拥皋比，传业授道，率多囫囵其辞，陈陈相因，弥久弥堕……”①这是一个穆斯林知识分子对历代宗教教育宣传方面存在缺点的指责与感叹。这种情况已年深日久，远在明代陕西经师胡登州(1522—1597)有鉴于此“慨然以发明正道为己任”，就开始了这种改革，胡氏朝觐天房归来，把他亲眼见到的阿拉伯教育的情况和我国传统的私塾教育很好的结合起来，改变了学经以家庭为主，以口传手抄《古兰经》为主的办法，开始建立正规的经堂教育制度。胡氏的首倡，顺应了伊斯兰教在我国发展的需要，得到了广泛的响应。自此，远近负笈来学，弟子代代相传，经堂教育普及西北、西南及北方的许多清真寺。教学内容也从单纯地学习《古兰经》经文，而发展成为系统的宗教教育，包括阿文语法和修辞学的课程，如《阿文词法语法基础》，《阿文文法》、《阿文修辞学》等；关于认主学及宗教修养方面的课程，如《教心经》、《教义学大纲》、《归真要道》等；关于教法方面的课程，如《伟戛业》、《依尔沙德》；还有关于《古兰经》及《圣经》的注释方面的课程等等②；这些课本有阿文的，有波斯文的，也有译成汉文的。不仅形成了一整套的中国经堂教育制度，培养了大批的宗教接班人，还对汉文译著活动起了推动作用。这是伊斯兰教自唐代传入我国一千多年后宗教教育的一个重要发展，不仅对宗教本身的存在起了重要的维系作用，并且为近代以来我国穆斯林学校教育的发展创造了必要的条件。

①转引自傅统先《中国回教史》，第221页。

②《中国穆斯林的宗教教育》，《中国穆斯林》1982年，第1期。

总之，从明代以来回回民族形成后，随着回族社会经济的发展，政治地位的变化以及回族内部阶级的分化对立而导致的伊斯兰教的演变，它反映了回族社会发展的不平衡状态，如译著活动倡兴于江南，反映了江南回民商业经济的发展与汉文化程度的提高，有了既通四书五经，又懂阿文经典的“经书两全”的知识分子时才有可能；经堂教育开展于关中地区，也反映出关中地区回族的社会经济已发展到有足以维持清真寺、供养学生的经济能力才有可能。至于门宦制度，那就更明显地反映出甘肃回族地区经济文化落后，地主阶级具有足以给封建制度披上宗教外衣的权能才可以。另一方面由于回回民族面临着同化威胁，非此不足以自保自存，从而给知识分子和民族上层提供了必要的条件。因此这三个方面，从不同的角度反映出回回民族当时的需要，译著活动既满足于对教民灌输宗教知识的需要，更重要的是向汉族统治阶级士大夫宣传伊斯兰教，求得他们的了解和支持，比如马注认为“道不公于君父。则臣子之职有亏，明德亲民皆学者性分中事也”①书成之后煞费苦心地想见康熙皇帝亲自呈献。其他人在书成之后都找到当时的大官和名士写序，也是这个意思。经堂教育的目的则是为了培养接班人，使宗教后继有人，主要是面向民族内部。至于门宦制度，那首先是为了回族封建统治者加强对教民的政治统治与思想控制，这也是一目了然的。因此，这三者可以说是回族在不同地区、不同发展阶段的社会条件下导致的伊斯兰教的演变，从而形成中国伊斯兰教所具有的特点，也可以说是伊斯兰教在中国的发展。然而，何以这三者或其中一种没有能在中国发展下去，形成为一种普遍性呢？这首先是因为回族社会本身的发展就不平衡，地区的不同，经济文化的巨大差别，反映在意识形态上的需要就根本不可能完全一致。其次，随着我国社会的

①马注：《清真指南·序》。

进步，文化教育与科学技术的发展，民智的渐开，伊斯兰教逐步失去了成为回回民族占统治地位的意识形态的作用，至少它在回民老年人及青年中思想上的位置大不一样；在沿海经济发达地区与边远农牧业地区回民社会中的地位也大为不同。它同我国社会的某些其他宗教一样，在人民中不再具有中世纪的权威了。民族在发展，在前进，意识形态中某些过时的内容不可能永远一成不变，这也是历史的必然。因此，我们应该把历史上伊斯兰教同回族的关系与今天伊斯兰教同回族的关系区别开来；把历史事实和现实情况区别开来，这是很必要的

明清两代随着回回民族的发展，伊斯兰教有了某些带有中国特色的演变。这种演变在一方面有利于伊斯兰教，有利于回族，在另一方面也给回回民族带来了不幸。近代以来，随着我国社会变为殖民地、半殖民地，回回民族在农民战争、旧民主主义革命与新民主主义革命中，都随着时代的步伐而前进，民族发生了质的变化，伊斯兰教已经逐渐成为历史遗留的意识形态了，这也是历史的必然，是不依人们的意志、思想感情为转移的客观规律。“人们的观念、观点和概念，一句话，人们的意识，随着人们的生活条件，人们的社会关系，人们的社会存在的改变而改变，这难道需要经过深思才能了解吗？”①

（原载一九八四年第二期《世界宗教研究》）

①《共产党宣言》，《马克思恩格斯选集》第1卷，第270页。

我国西北地区何以穆斯林居多

薛文波

外族对回回民族（以下简称回族）常有两个疑问：一、何以回回马姓居多？二、何以西北地区穆斯林居多？前问在拙著《回回姓氏考》中说了些浮浅的看法。后问中所谓穆斯林，当然不专指回族而言，还包括西北地区各信仰伊斯兰教民族。但回族普遍活动于西北各省（区），在人口中所占比重很大。因此，研究这个问题当以回族为重点。

一、唐代大食人（阿拉伯人）东来

研究回族史者皆认为唐朝安史之乱东来入援之大食人（阿拉伯人）为回族之族源。当然，西北是中亚来唐京长安的必经之地，回族多，于此东援之大食人是有关系的。史料根据是，《旧唐书·肃宗纪》载："至德二载，九月丁亥，元帅广平王，统朔方，安西、回纥、南蛮、大食之众二十万东向讨贼。""三载五月，回纥，黑衣大食，各遣使，至阁门争长，诏其使从左右门入。"《回纥传》亦载"乾元（肃宗）正月壬申，朔，回纥使多亥阿波八十人，黑衣大食阁之等六人，至阁门争长，通事舍人乃分为左右，从东西门并入。"从此看来，大食亦是西域强国，当时和回纥的势力是旗鼓相当的。又据《通鉴纪事本末》，李泌将大食特别介绍了一番："大食，在西域为最强，自葱岭尽西海，地几半天下，与天竺皆慕中国，代与吐蕃为仇，故知可招也。"

大食在西域强盛时，已移其势力于中亚，七世纪中期，侵入康国，唐永徽以后，康国屡遣使向唐求援。又据《资治通鉴》“玄宗天宝十载，高仙芝之虏石国王也，石国王子逃诣诸胡，具告仙芝欺诱贪暴之状。诸胡皆怒，潜引大食，欲共攻四镇，仙芝闻之，将蕃汉三万众击大食，深入七百余里，至怛罗斯城，与大食遇，相持五日，葛罗禄部众叛，与大食夹击唐军，仙芝大败，士卒死亡殆尽。”这里都说明当时黑衣大食已占有中亚广大地区，并非远在中东，所以经回纥之招引，东援唐室，挟有重兵，是顺理成章之事。《册府元龟》曾记开元四年、十三年、十六年、二十九年，天宝十一载，十二载以至贞元十四年，大食来使，不绝于途。唐王朝俱厚赐袍带，拜将封官，大食入居中国之人，恐不在少数。传言大食人留居中国，于当地结婚，繁衍后裔，遂成为今日回族之族源。因而回族从唐朝来到中国的说法，亦多以此为据。回族本身出有《回回原来》一书，虽荒诞不稽，然其立据，亦由此而演出。

多人以回族为回鹘，这是错误的，因为入援之大食人即今日之阿拉伯人，是为穆斯林，自无问题。而当时之回鹘即今之维吾尔，彼时之维吾尔系信仰摩尼教，和伊斯兰教是谈不到一起的。至于彼此的关系是有的，那却是以后的事了。

大食人和唐王朝发生关系，既然历史上斑斑可考，谓西北穆斯林为唐朝入居大食人之遗裔，吾人无由排斥此说，然此说法，仅一端耳，不足以论全局。

为了说明唐朝和大食的关系，应从贡使和东西方的贸易关系说起。论者多谓伊斯兰之传入中国在唐永徽（高宗）二年（公元651年）。其根据是：《旧唐书》载：“永徽二年，始遣使，其姓大食氏名敢密莫末腻，自云有国已二十四年，历三主矣”。开始我亦附合此说，继而思之，大食遣使，并非传教之阿拉伯人，何能断言遣使之日，即为传入伊斯兰教之时。按穆罕默德创伊斯

兰教始于隋大业六年（公元609年），立国默地那是在唐武德五年（公元622年），大食使谓已历三主则适当欧默尔哈里发时期。其谓有国二十四年，则伊斯兰教之传播与发展，已有相当长时期，海路交通，当时为阿拉伯人和波斯人在掌握。阿拉伯人和波斯人以善商贾著称，统称之曰“贾胡”。波斯人原为祆教，而在欧默尔哈里发时期为阿拉伯人征服，改信伊斯兰教。阿拉伯人和波斯人都热衷于传教，是在唐永徽二年以前，想已传入中国，何必限于派使之年。因而又有唐贞观年传入之说，想亦臆度，未必可靠。伊斯兰教之东来，多谓来自海路。大食始建都于默地那，至翁米亚王朝则迁于大马色，再至阿拔斯王朝又迁于报达。这些京都均在中东，和西域中亚各地尚有伊朗高原之隔绝，东来自应取海路。但阿拉伯人势力达中亚后，东来就不必定走海路，陆路交通就占重要地位了。丝绸之路的陆路交通，自汉张骞使西域后，乌孙、月氏相继建政权于中亚，匈奴势力西移，陆路交通一向是取道于甘肃的河西走廊。其路线一自内地经陕北、宁夏、灵武、武威、敦煌，而西出阳关；一自内地经泾川、平凉、定西、兰州、河西走廊、敦煌，而西出阳关；一自内地经临夏、乐都，而到敦煌。各路线均以敦煌为汇合点。然后经不同的道路，穿过新疆——或经碎叶、怛罗斯锡尔河、咸海、黑海、北地中海到达欧洲；或经葱岭、撒马尔罕、阿姆河、伊朗、黑海之南，到土耳其、伊拉克，叙利亚；或经葱岭、帕米尔西南、阿富汗、巴基斯坦、印度。

陆路交通既已畅达，大食人、波斯人及信仰伊斯兰教之民族或部族循陆路东来者当不在少，信仰摩尼教、祆教、景教者亦有之。然唐会昌中，武宗摈斥外来宗教，其他宗教率皆渐渐泯然无闻，唯佛教与伊斯兰教得传于今日。吾人以为佛教在中国传入已久，根深蒂固，撼之不易；伊斯兰教则由于其传合力量较大，并以后各朝，穆斯林之贡使与海上贸易，更频繁，反入于盛期。因此，论起回族族源来自大食援唐之史料。倒不如陆路交通东来之穆斯林

源源不断之史实更为有力。

二、回回贡使和东西贸易

由丝绸之路东来之贡使和进行贸易之穆斯林，颇有留居中土不归原地者。据《西湖游览志》载："先是宋室徙跸，西域夷人安插中原者，多从驾而南，诸如此例，宋代穆斯林之来中国，留居贡道不归者，早在唐、宋已为数甚多。"

元王朝主政中国时期，领土广袤，东西一统，其时，包括各族穆斯林在内的色目人，在蒙古统治下的各民族居于优越地位，成为准统治阶级。在西域以及伊朗高原一带之四大汗国，对于蒙古大汗居于藩属地位，其册封任免，使臣往还，军队征发遣调，经济文化之交流，都形一统局面，因无所谓内外之分。以前赖以东西交通之贡道，已为穆斯林在西北地区之各种活动所代替。当时曾有这样一句话："睡在大车上，可以直达土耳其。"形容交通的畅通无阻。

明王朝消灭了蒙古在中国的统治，建立政权。唯其武功并不显赫。在西北地区，只在河西走廊之西头设立数卫所，西至哈密而已。由我国的新疆远至阿姆河流域，仍在察合台汗统治之下。至于钦察汗和伊儿汗，距离较远，东西的交通便受到了限制。此时西域贡使和商人便由新疆之吐鲁番、哈密等地进入河西走廊贡道。明成祖（永乐）是个好大喜功的皇帝，辄以上邦自居，使各远邦臣服，对于海外和边远诸国招徕怀柔，可称最盛。据《明史·西域传四》："先是永乐时，成祖欲远方外国，无不臣服，故西域之使岁岁不绝。"《兴复哈密国王记》亦载："迄至太宗文皇帝始招徕四夷，而西域入贡者尤盛。"

东来回回既多，适应于中国生活，安土重居，乐不思归，这就引起当地政府之注意，便屡有斥归其本地之史实。此种事例如前文之所述，于北宋徽宗宣和年已有禁令，不使久留中土。至明

代，贡使之多，为历代冠，其留居者益多，斥其返回故土者之史实益伙。远在明代洪武年即有禁回回入城久留之令。

明洪武年“谕令西番回回来互市者，先是曾遣回回使西域诸国，留其家属居于西凉，逗留五年不还，其余回回居边土者又数劫掠，为边将所获。事闻，帝以回回使者朝贡往来，恐其因生边衅，命徙其扬州，既而复有愿意挈家回本地者，帝始疑其觇我中国，至是命番使止甘、肃城外三十里，毋令入城，若朝贡之使欲入城者斩。”

《钦定续文献通考·市糴考》

此时虽有禁令，亦不过杜渐防微，恐为边患，以后则有明显令其归本土之谕令。

“天顺六年（公元1462年）……哈密忠顺王毋芴温答失里遣使奏称：前后所遣使臣往往于甘州延住。或三年或五年者有之，乞行催督归还。兵部奏请命甘肃总兵等官遣出境，从之。”

《明英宗实录》

“正德十六年（公元1521年）……土鲁番、哈密诸夷使假造贡名，在京商贩，有留会同馆三四年者，至是诏礼部申严旧刑，禁诸夷不许私出馆外，勒期遣还，仍治私通交及诱引纵容者罪。”

《明世宗实录》

更有留居中土，不只经营贸易，且有定居为农者，如：“弘治八年（1493年）……近闻苦峪遗民（包括哈密三种部族——引者）种瓜放债，生理百出，皆不愿回本国，此岂恢复之志哉。”

《平番始末》卷上

明代，回回入贡和商人东来交易者以哈密、土鲁番者为多。实则来自中亚撒马尔罕等地及中东天方（阿拉伯）者，亦有可观之数目。如：

“嘉靖十二年（公元1532年）赛马尔堪（撒马尔罕）偕天方、土鲁番入贡称主者至百余人。礼堂夏言等言：土鲁番十五

王，天方二十七王，赛马尔堪五十三王，实前此所未（有）。”

“十五年（公元1535年）甘肃巡抚赵载奏：诸国称王者一百五十余人，皆非本朝封爵，宜令改正。且定贡使名数。通事宜用汉人，毋专用色目人，致交通生衅，部议从之。”又：

“甘肃巡抚杨博言：西域入贡人多，宜有限制。礼官言：哈密每年入贡贡使三百人，送十一赴京，余留关内，有司供给。他若哈烈、哈三、土鲁番、天方、赛马尔堪诸国，道经哈密者或三年五年一贡，止送三百五十人，其留者赏赉如哈密例，宜敕边臣恪遵。”

以上见《明会要》

违制称主，人数烦（繁）多，始则加以限制，终则迫其归还故土，撒马尔罕来京鬻马事，可以看到当时对贡使之措施。

“而其国中回回又自驱马抵凉州互市，帝不许，令赴京鬻之，元时回回遍天下，及是居甘肃者尚多，诏守臣悉遣之，于是归撒马尔罕者千二百人。”

曾省吾《中国经营西域史》《明朝西域诸国之人入贡》。

河西走廊回回之多，除贡使和进行贸易流连不归者外，尚有其他原因，当另述之，但吾人总以为前者为主要部份。明时在西北地区有寄居回回之说，已明言其为留中土而不归者。十五世纪三十年，便有大徙河西走廊回回于南方之史实。如明英宗先后徙甘州、凉州寄居回回一千七百四十九人于江南各卫。迁徙凉州的旧属回回七百零二人于浙江。主要因西北地区不靖，为防止边患而有此举。然足证明明代甘肃寄居回回之多。

河西走廊寄居回回众多逐渐形成集体力量，或进行抗明之斗争，或为统治者所利用。其为抗明斗争者如：

“永乐八年（公元1403年）……回回哈剌马牙杀都指挥刘秉谦，据肃州以叛，千户朱迪等讨平之。”《明史·成祖纪》又如：

“（世宗）嘉靖三年（公元1524年）巡抚寇天叙败回贼于山丹，捣其酋脱脱木儿及其余党三十六人。”《甘宁青史略》

其为明王朝所利用者如：

“（神宗）万历十六年（公元1588年）命肃州选练回回、哈剌兵。巡按御史徐大化言：肃州地势孤悬，守兵不满四千。近议，征其饷，而镇城左右有回回、哈剌人种中多劲悍，若动以大义，特加鼓舞，各选把目以长之，量课量金以保之，按季操阅，稍立章程，视招募者不啻过之。诏如议行。”《钦定续文献通考·兵考》

南路贡道，东来之穆斯林必经湟、河地区，于今日河、湟地区穆斯林之多，不无关系。河西走廊因战争阻塞，在西北地区仍有多路可通，其著者为临夏、西宁通过于阗之南路贡道。实际远至宋代，东来贡使情况，已有详细的叙述。《宋会要稿·蕃夷四拂森国传》载：

“（神宗）元丰四年（1018年）十月六日拂森国贡方物，大首领你斯都令孟判言：其国东南至力灭沙，北至大海皆四十里至西大石及于阗所居新福(复)州，次至旧于阗，次至约昌城乃于阗界，次北至黄头回鹘，又东至达靼，次至种榲，又至董毡所居，次至林擒城，又东至青唐，乃至中国界，西至大海计三十程。”此材料中之林擒、青唐地区已入青海西宁境。

此贡道中之于阗是否为穆斯林国家，可在此地东来之贡使和进行买卖交易者有无穆斯林证知。按九世纪，回鹘遭黠戛斯袭击，西迁楚河、塔拉斯河流域，与突厥别部噶逻禄建立联合政权哈剌汗王朝，其政治中心为八拉沙衮和喀什噶尔，其首领波格拉军很快接受了伊斯兰教。后玉喀的儿汗玉素甫在新疆传播伊斯兰教，叶儿羌、喀什噶尔、和田先后被攻陷并强迫其民信伊斯兰教。据《宋史·于田传》“大中祥符二年（公元1009年），其国黑韩王遣回鹘罗厮温等以方物来贡。”突厥语哈喇意为黑色，汗

意为王，黑韩王与哈喇汗同。就其年间推测，此黑韩王当即为喀的儿汗·玉素甫。若在大中祥符年伊斯兰教之哈拉汗王朝已与内地通使，穆斯林之东来者必甚多。到神宗万历间，走廊之路因畏北方民族钞略而不通，乃走入于阗至青海西宁之南路。穆斯林之东来者，虽不能举有力例证以言明，想为数亦不少，我尝居湟中之地，颇思寻求东西交通之遗迹，湟源县为各族贸易之区，然证之为古代交易码头，则不可得。然发现一材料可以联系此问题，清冯一鹏《塞外杂识》载有：

“西宁之西五十里曰多坝，有大市焉。细而东珠玛瑙，粗而毡毯藏香，中外商贾咸集。一种缠头回子者，万里西来，独富厚于诸国，又能精鉴宝物，年年交易，以千百万计。”我在西宁时，曾经多坝之地，乃荒凉乡村耳，看不出一点陆地码头遗迹，而此短材料中说得如此具体，不能不引起人们的注意。“缠头回子”、“万里西来”、“又能精鉴宝物”，分明是循贡道而东来之穆斯林，穆斯林以缠头为礼貌衣冠，固不能只认为是维吾尔人被称为“缠头”。其谓万里西来，又必来自中亚以至中东一带人者。

综以上材料而言，吾总以为西北地区穆斯林之多，由于丝绸之路贡道的关系，而以明代尤盛。陆深《溪山余话》也说：

“向见邃庵杨公一清谈一事云：时甘肃总兵官会推恭顺侯吴瑾，英庙堂以为得人，召问王公（翱），以为不可能，英庙遽曰：老王执拗，外庭皆道此人好，独尔以为不好何也。王公叩头曰：吴瑾是色目人，甘肃地近西域，回回杂处，岂不笑我中国乏人！英庙即抚掌曰：还是老王有见识，即命另推。”此材料本无是处，然其说明甘肃回回之多，似可做一佐证。

三、元代屯垦西北

元代，陕、甘回回屯田为蒙古统治者殖民防边之重要政策。元世祖忽必烈定都北京（大都），为元王朝之大汗，但西北诸王

与忽必烈之争，难有宁日，西北地区长期处于杌陧不安，于是元屯兵屯田在西北地区便为时势之必需。元王朝之得以利用者为探马赤之兵制，探马赤制为成吉思汗用兵中亚俘虏之臣民，编为军队，有事则为军人，兵息则归田屯垦。亦兵亦农为元王朝治边之得计。探马赤虽然一般称为色目人，而回回实为其主要部份，因而称回回屯兵屯田，不称色目。当时军屯遍于西北各地区，但主要仍在河西走廊一带。因此，历言河西走廊之民族活动者均言汉之匈奴、唐之突厥、宋之西夏和甘州回鹘各民族。而于元朝则以活动河西之回回屯田为其代表，足见当时河西回回屯垦之盛。今日回回在河西走廊者并不多，这是以后的变化情况，此处暂不谈。

元代回回为官于西北地区者颇不乏人，其中即受命于屯田于斯土者，兹举简单事例以明之。据《元史·世祖纪》：

“（元世祖）至元二十五年（公元1288年）以忽撒马丁为管领甘肃、陕西等处屯田等户达鲁花赤、斡端、可失米儿工匠千五十户屯田。”忽撒马丁为回回氏，屯田之甘肃，地指甘、肃二州。元以甘、肃二州在河西走廊建省。其陕西地区并不限于今日陕西省，而包括陇东、陇右等广大地区。达鲁花赤蒙语为政务官，即管理屯田事务之官。斡端为和田之另译，可失米儿在今印度次大陆，都是穆斯林的工匠，有千五十户之多，亦称可观。又有谓当时在甘肃陕西屯田来自斡端、合失合儿等地工匠达数千户。若是合失合儿，当为南疆之喀什噶尔。其户数为数千户，也都是工匠身份。又如《元史·世祖纪》“（元世祖）至元二十八年（公元1291年）…… 以甘、肃旷土赐昔宝赤合散等屯耕之。”甘、肃仍指河西之地。昔宝赤为蒙古司物之官，合散为穆斯林名姓。又《元史·世祖纪》：

“（元世祖）至元二十七年（公元1290年）给滕竭儿回回田三千户牛种”滕竭儿之地不在河西，滕竭儿是指纳合儿或特纳格

尔即今日新疆回族自治州阜康县，此地一直为回回重要垦区。又《元史·成宗纪》：

“（元成宗）元贞元年（公元1295年）……以西北叛王将入自吐蕃，命平章军国政事答失蛮往征之。仍敕便宜总帅，发兵千人从行，听其命令。”是率军来西北者。按答失蛮一称，有作伊斯兰教师解者，亦有作人名解者，此处当以人名解为宜。此答失蛮之为穆斯林，固不待言。世祖以后，西北渐底定，回回屯田行之已久。英宗时遂有体恤屯田回回，免其银税事。

另外，元王朝派遣西北地区之官吏，皆与屯戍有关，并且做为回回官吏，其部曲属民随之来者必众，成为此地回回之来源。此种情形不只西北地区如此。如有人谓云南回回之多，殆皆随回回官吏，经久安居，落户为该地之民，故称此地之回民为元咸阳王赛典赤之后裔，亦有谓明黔国公沐英清代平苗之哈元生部属留于云南者。沐、哈俱传为回回，故有如此说法。西藏拉萨有回族自谓先世为清初驻军，因其主将为回回，随之来藏者甚多，落户繁衍不替。元之官吏居于西北者如：《元史·小云石脱忽怜传》载“阿散为甘肃平章政事”。《元史·世祖纪》亦载有至元十二年（公元1275年）遣肃道达鲁花赤阿沙签河西军，阿沙是回回名，颇疑为回回官吏，其所签之河西军恐亦多为屯田之回回。另载：不忽木之子回回曾为陕西行省平章政事。更有以陕西行台大夫大司徒沙的为左丞相，行之蕃等处宣慰使都元帅，对这些人也是从姓氏辨明，疑是官于西北之穆斯林，因而联想随来之众。

四、新疆穆斯林之各民族

新疆维吾尔自治区各族穆斯林与陕甘等省相比，其宗教来源和民族发展情况有所不同，当单独论之。

伊斯兰教传入新疆，其时间较早之说在公元八世纪初期。据阿拉伯作者陀拔里其《陀拔纪年》载：哈里发苏来曼（公元715

年—717年）派大将屈底波征服过喀什噶尔。我国史书无此记载，即使有此史实，以后亦无所闻。以年代计算，七世纪中期大食兴起，逐渐向东扩充势力，侵入康国，昭武九姓之各国皆不能自保。唐天宝十一年（公元752年）各国王虽上表请共击大食，唯唐国已衰弱，无力远征。约在八世纪末，各国役属大食。由此观之，715—717年间，大食便攻入喀什噶尔之说恐不可靠。

新疆地区之伊斯兰教当自哈喇汗朝开始。哈喇汗朝是突厥别支葛逻禄和回鹘中之九姓乌古斯建立的联合政权。回鹘首领样磨（见《宋史》）波格拉汗进入楚河流域，首先接受伊斯兰教。万伯里在其所著《布哈拉史》谓：波格拉汗传播宗教最为著名，他使千千万万的佛教和基督教变成穆斯林。阿拉伯旅行家伊本·阿勒·阿西尔说，公元960年时，有二十万帐突厥人信奉了伊斯兰教。波格拉汗后王哈仑之子喀的儿汗玉素甫据有喀什噶尔，便向新疆南路积极传播。宋真宗大中祥符六年（公元1014年）便先后统治了叶尔羌和喀什噶尔，继续攻击佛教国的和田。喀的儿汗玉素甫曾以四万人兵力进行围攻，和田当时是得到信仰佛教的高昌回鹘和吐蕃的援助，支持二十四年之久，始被攻下。玉素甫死时，哈喇汗国的领土包括南疆喀什噶尔、和田、叶尔羌等地以及锡尔河等流域的东部，其首都在喀什噶尔。吾人认为伊斯兰教之传入新疆，当以哈喇汗朝用兵新疆时间是比较正确的。历史称哈喇汗朝为伊斯兰教的突厥回鹘王朝，这个王朝一直存到西辽在中亚建国之时。以后是否再向东方传播，据《马可波罗游记》谓：新疆之伊斯兰教只有可失合儿（喀什噶尔）、鸭儿看（叶尔羌）、忽炭（和田）、培音州、丰乐城、罗卜等地。由此可见伊斯兰教已向东发展。黄氏文弼《塔里木盆地考察记》谓：宋理宗时伊斯兰教已传播到龟兹（库车）。至于其他地区之信奉伊斯兰教，还是十六世纪以后的事。曾问吾《中国经营西域史》中编《记清取新疆及羁縻中亚各部》中谓：

“前九四六年（宋太祖乾德四年）喀什噶尔王名布格拉者奉信伊斯兰教，而人亦从之。其后，布格拉西征土耳其斯坦，大获胜仗，虏其人民，置于天山南路，皆伊斯兰教徒也。前九四〇年（开宝五年）大半释归本部，其未归者名为东干。东干者，即遗留之意也。”此段史料关于布格拉用兵土耳其斯坦事不详。惟其叙述中有时间和地点，不为无据。东欧、中亚一带称今日之回族为东干，以别于中亚各族之穆斯林，其称此时间距今想不甚久，可能是元、明时期。今日仍称回回民族为东干，称汉族为克地衣（契丹）。曾询其东干之涵义，识者谓作留居解，其汉译，征之布格拉汗，置于天山南路未归本部之穆斯林名东干，可称不谋而合。惟彼时之东干，因时间、民族活动之变化已成为历史上之名称，久已无闻。今日之东干为中亚一带回族之专称。呼今日仍是此称法。其在布格拉汗置于天山南路未归本土之穆斯林做为新疆穆斯林来源之一，我认为是有可能的。但与今日之回族同义之东干不能相提并论。

伊斯兰教继续向东方传播当在元王朝察合台后王秃黑鲁帖木儿时。据《拉希得史》所载：秃黑鲁帖木儿因舍海·加鲁伦丁之说服而加入伊斯兰教，入教地点为阿克苏。蒙古汗信仰伊斯兰教，借以统治广大维吾尔群众，对于蒙古统治地位是非常有利的。因此，居于统治地位之蒙古族被融合于维吾尔族实为政治上之需要，而伊斯兰教便成为其中的桥梁，这就在客观上推动了伊斯兰教在新疆的发展。随秃黑鲁帖木儿信仰伊斯兰教即有十六万蒙古人。其中黑的儿火者更是一个热衷传播伊斯兰教的穆斯林，曾亲自向哈喇火州与吐鲁番强迫当地维吾尔人改信伊斯兰教，使这些地区纳入伊斯兰教范围之内。

谓长期信仰佛教的吐鲁番各地，立即改变其宗教信仰，事实上未必可能。黑的儿死后，吐鲁番等地仍然是佛教盛行地区。据明《太宗永乐实录》载：

"永乐六年(公元1408年)五月辛酉，吐鲁番城僧清来率其徒法泉等来朝，贡方物，命清来为灌顶、慈惠、园智国师；法泉等为吐鲁番等城僧纲司官。"享利玉尔在其《东域纪程录丛》中记沙哈鲁派遣的出使明朝使团的记载，谓经过吐鲁番时（公元1419年），见该地都是佛教徒，并有大寺院和释迦塑像，可见吐鲁番等地接受伊斯兰教甚晚，有谓距今不过五百年左右而已。据是而言，明初，吐鲁番、哈密等地区不能谓为信仰伊斯兰教之回鹘，因佛教仍占主要地位。唯有一史例必须辨明。哈喇汗朝之回鹘与高昌回鹘民族同而宗教信仰不同，各不相属，由来已久。哈喇汗朝传播伊斯兰教至龟兹（库车）再未向东发展。察合台后王秃黑鲁帖木儿及其子帖木儿火者虽尽力传播伊斯兰教，哈密、吐鲁番等地迄未被撼动。当时之乌鲁木齐地区从未与哈喇汗朝发生从属关系，而属于高昌回鹘范围属于高若。高昌回鹘之哈密、吐鲁番等地到明永乐年仍为佛教盛行之地，受伊斯兰教影响较小，何以乌鲁木齐在很早的时期已有很多的穆斯林？相形之下，伊斯兰教之地位亦不逊于佛教。何以远在元宪宗（蒙哥）即位时（公元1251年）别失八里（元为北廷都护府，旧有回鹘五城，别失八里，回鹘语为五城，今新疆之乌鲁木齐地）已有相当多的穆斯林，兹据《多桑蒙古史》《蒙哥时代》载：

"蒙哥即位，撒连的（畏吾尔王）方入朝朝贺其国，有偶像教之奴某，诉其亦都护（畏吾儿之官）欲尽杀别失八里及畏吾儿之回教徒，拟乘其于金曜日（星期五）集于礼拜寺时杀。有蒙哥使臣名赛甫丁者适在别失八里，闻诉词，遣使邀畏吾儿王归，撒连的还国，与其奴质对，坚谓无是谋，其奴请以此事，移付朝廷复按，赛甫丁遂遣之入朝，已而撒连的亦奉入朝之命。忙哥撒儿鞫问此狱，刑讯撒连的，迫之诬服，逮送还别失八里，1252年之金曜日，命撒连的弟斡根赤手杀之，回教徒大悦，撒连的信仰佛教，殆因此而为人所谋害也。"此为一冤狱，盖蒙古诸汗中，蒙

哥汗最偏袒伊斯兰教，而与此案者又为穆斯林之赛甫丁，构成此冤案，不为无因。然吾人所注意者，别失八里之统治者为维吾尔人，而所属群众竟有此掌握权势和人数众多之穆斯林。若是吐鲁番、哈密、别失八里一带之有穆斯林其由来也早，固不待于明初渐渐皈信。因此，谓明初，该地区各重要城市完全为佛教势力范围之内，吾人不能置信。

明永乐三年（公元1405年）、四年间便有别失八里、沙迷查干派遣回回忽都火者和火州回回满剌乞牙木丁等来京朝贡。以后，一连来朝的贡使几乎都是回回。那时，吐鲁番、哈密、别失八里的佛教已趋于消灭，全新疆都成为穆斯林的势力范围。诚如《史地丛考》谓："昔之佛教西域，至是而为回教之土耳其斯坦。（土耳其斯坦指维吾尔族地区而言，维吾尔为突厥语族故称之为土耳其斯坦，亦有称为中国土耳其斯坦者。）

新疆维吾尔族自治区除主要的维吾尔族穆斯林以外，属于信仰伊斯兰教之突厥语族，尚有乌兹别克族。乌兹别克亦有译为月即别者，约在公元1312年至1340年，为元朝藩属钦察汗（亦称金帐汗）中一个汗的名称，信仰伊斯兰教，曾以军事力量推行伊斯兰教，在他的统治集团里伊斯兰教遂占有优越势力，以后便以他的名字形成为部落的名称。帖木儿帝国之趋于分裂，与乌兹别克部落给以决定性之打击有关。但乌兹别克人不曾形成统一政权。十八世纪初，乌兹别克人在中亚费尔干纳盆地建立汗国，首都为浩罕城。清乾隆时，请求内附。十九世纪为沙俄吞并，其居于我新疆者为乌兹别克族。

其次为哈萨克族。哈萨克何时信仰伊斯兰教殊少史料可稽，唯于公元1582年奥斯曼土耳其人赛非之著作中说，哈萨克人是哈那非派的伊斯兰教徒。哈那非为伊斯兰教法学派之教长，号称大伊玛目，属于逊尼派之法学系统。十五世纪中叶，乌拉尔河以东出现了哈萨克汗国，哈萨克部族原属于乌兹别克集团的哈萨

克族，后来，脱离乌兹别克而独立，按突厥语意为“已脱离其部族的自由人”。十六世纪初，其族势力分化为伊克准（大帐）、都木达准（小帐）、巴罕准（中帐）三部，活动于巴尔喀什湖、咸海、锡河中游等地区。其最高统治者为汗和苏丹，苏丹伊斯兰教称王之意，属阿拉伯语。清乾隆年间哈萨克居于我国新疆地区者颇多，游牧民族，迁徙容易，国防又不紧严，中、俄两地，亲友往还，变动甚大。清同治三年（公元1864年）中俄划定边界以后，国籍始定。居住新疆维吾尔自治区、甘肃、青海三边境地区约有十六个部落，在新疆维吾尔自治区为仅次于维吾尔族之伊斯兰教民族。

新疆少数民族之一的柯尔克孜族来源甚古，汉之坚昆，魏晋之结骨，唐称黠戛斯，主要居于叶尼塞上游流域。约十至十二世纪黠戛斯人移至天山西部地区。在我者称柯尔克孜族，在中亚的称为吉尔吉斯人，两者实为一名称之对音。柯尔克孜人何时接受伊斯兰教只可仍借用前例之赛非一语：哈萨克人是哈那非派的伊斯兰教徒，而柯尔克孜人既不是异教徒，也不是穆斯林，约至十八世纪前半期始信伊斯兰教。

新疆尚有其他突厥语族的穆斯林，人数不多，到新疆时期较晚，没有充足的例证，就不多介绍。

五、民族迁徙与民族融合

民族迁徙和西北穆斯林人数增多有重要关系。蒙古语族之东乡族和保安族，经多数人研究其族源，皆以为蒙古驻军之后裔，东乡族亦颇以此自称。惟使吾人注意者，东乡族虽在语言上为蒙古语族，但其面貌形态不尽同于蒙古人，有些人隆准深目，多须髯，甚似突厥语族，且其语言之词汇，又掺杂了些突厥语，由此推断东乡族之族源可能与蒙古突厥都有关。再者，元王朝在国内建立政权以后，西北地区之藩属，辄称兵内犯，因而元在甘、宁、

青各地屯驻重兵，而其签发调遣之军不尽为蒙古军，其所谓探马赤军制，军人多为被蒙古征服之中亚突厥语族。这样，东乡族源恐为蒙古、突厥两民族成份。所以用蒙古语者许是蒙古语族占人数较多，或是元时蒙古人为军队中之统治者，是以占优势的蒙古语即成为东乡族之语言。至于何时接受伊斯兰教，是原来民族即有伊斯兰教之信仰？抑到西北地区始接受伊斯兰教者，尚无定论。东乡族在甘肃为仅次于回族之穆斯林民族，勇敢坚韧，在历史上反清抗暴之起义战争中占重要地位。值得介绍者还有穆斯林之撒拉族。撒拉族为突厥语族。史料和传说均谓来自中亚撒马尔罕。惟其到达青海循化县时期有异。有些撒拉人称先人因获罪出走撒马尔罕，时间在洪武三年（公元1370年）。据史料记载，多谓撒拉人元时自撒马尔罕一带迁至青海循化地方，洪武三年邓愈克河州召谕土番时归附；又有谓，循化韩土司之先韩宝，明洪武三年归附，土司系河州卫所军籍、缠头回种。《循化县志》载："土司家传说，始祖韩宝系前之撒拉尔世袭达鲁花赤，明洪武三年五月，邓大夫下归附。"以上诸例言之，撒拉之东来，定居循化，当在元时，达鲁花赤元之官制，自可说明，故谓邓愈下河州时归附，当无疑问；撒拉族自称明洪武三年自撒马尔罕来，系明初邓愈下河州归附之误。

撒拉族亦为勇敢坚韧之民族。清代，陕甘回民起义，回族、东乡、撒拉联合作战，河湟屡次战争，撒拉族几乎无役不参加。

蒙古语族和伊斯兰教的关系，在西北地区可研究之处颇多，其为蒙古族而皈依伊斯兰教者最著者为安西王阿难答之信仰伊斯兰教，其部下十五万众大半信仰伊斯兰教，人数不为不众。研究西北民族者，谓此与东乡族族源有关，我认为是有可能的。

明代，西蒙瓦拉部落东下用兵，为边境患。其中重要首领玛哈穆特（旧作马哈木），拼音为Mohammed，当为穆斯林无疑，据《明会要·外蕃四》载：

“卫喇特蒙古部落也，在鞑靼之西，土鲁番之地，元亡。其强臣蒙克特穆尔（旧作猛可帖木耳）据之。死，众分为三，其渠曰玛哈穆特（旧作马哈木）……永乐六年（1408年），玛哈穆特遣诺观达什（旧作暖答失）来贡马。明年封玛哈穆特为顺宁王……十六年（公元1418年）顺宁死。子脱欢嗣封……正统四年（公元1439年），脱欢死，额森（也先）嗣，称太师，众益强。”吾人确信玛哈穆特为瓦拉部落之穆斯林，按穆斯林教习，父为穆斯林，子孙世代袭传，信仰弗替，因而疑其子孙仍为穆斯林。当其东来侵掠，西北地区为必经之途，想有其遗裔之存在。如瓦落的首领借口，其在甘、肃、宁夏归附的鞑靼要求给还，便是一例。

“马哈木既杀本雅失里，渐有窥明之意，前449年（永乐十一年）马哈木留敕使不遣，复为其甘、肃、宁夏归附鞑靼者多其所亲，请给还，成祖命使切责之。”马哈木为穆斯林，彼谓甘肃、宁夏之归附鞑靼多其所亲，辄疑在西北地区或有蒙古族之穆斯林。

有谓瓦拉部落从来信仰喇嘛教，玛哈穆特之信仰伊斯兰教系个人之事，与全部落无关。当然，吾人不能断然肯定瓦拉部全为伊斯兰教，但如秃里鲁帖木儿与阿难答故事，安知其不受影响而入伊斯兰教。更有一史料颇引我注意——《赍隅白铭庵回教考》言伊斯兰教传入中国事有下例记载：

“而世俗妄传由天顺皇传来（惟粤有此说，外省则否），不知天顺系明英宗皇帝正统，天顺是其年号。正统间英崇为瓦拉剌所虏，瓦剌乃元朝之后，与回教殊不相涉，而况回教入中国先于天顺千百年，则天顺拜日东归之说岂非好事者为之乎？”当然，伊斯兰教传入中国为时甚早，其言天顺间，固极错误，然其提法未谈任何朝代年代，而独谓自天顺皇明英宗时来，必有其因。其时，额森入扰明边，危及北京之时，时有降人（蒙已归化者）为之呼应，并有宫庭宦官与之通报，有些迹象似都与蒙古中的穆斯

林有关。吾常对此大胆设想，如明代安置降人于近畿者，此降人大半为蒙古人，人称之曰家达子。而河北省回回有自称为老达子者，那么这部份回回极可能是信仰伊斯兰教的蒙古人。瓦拉之玛哈穆特伊斯兰教之首领与西北地区之穆斯林之关系纵有之，似亦不占主要地位。现在应进行为甘肃地区土达问题加以研究。

土达之见于西北地区者为明初永乐年间。据《永昌县志》载："永乐八年（公元1410年）春，土达兀马儿沙等谋叛。"《明史纪事本末》亦载：

"宪宗成化四年（公元1468年）夏四月，固原土达满四叛据石城。初，洪武中平陕西，故元平凉万户把丹率众归附。高帝授平凉卫千户，其部散处开城等县，号土达，以游牧射猎为生，家多殷富，把丹孙满四以资力雄诸族。"又据《马文升西征石城记》载满四失败事，其中有：

"贼既无马与水，渐有逃散意，乃会晓番语者四外招之。时回回杨虎力（亦名杨狐狸）骁勇者，有谋略，四倚以为谋主，见势不可为，遂于十二月十六日晚，出听招……杨虎力家亦被获，虎力曰：望救之，余令旗牌手引虎力，遂一一认之，俱给还，而其亲戚以虎力被宥者亦众，盖以其预有功也。"又据《镇番县志》亦载有土达事：

"缘总督孟乔芳奉命讨回（清顺治年河西回丁国栋米剌印起义抗清事）鞭长莫及。孔述与被逐参将马玘等密练兵千余，复借土达数千，土达率兵至城下，孔述怂恿民兵李国瑞拥复东门引土达赵木赖入城。"

从上面引证看，土达确是亡元残存西北的蒙古族；固原土达能兴起抗明之义师，说明本身有相当大的群众力量。其居处又有杨虎力其人，标名为回回，在与明王朝作战时，并不是虎力一人；其被招降释放时，其亲属被释者甚众。满四是否为回回，当然不能肯定。但在《永昌县志》所谓之"土达兀马儿沙等谋叛"

事，按兀马儿沙其拉丁语之拼音为Umar，亦有译做欧默尔者，是为穆斯林习用之人名。至于沙之字样却与名氏无关，乃对人之称谓，若是土达中已有穆斯林存在。若此论断接近事实；则今日西北地区再无信仰伊斯兰教之土达，其融合于回回或汉人，则不得而知。

与蒙古族有关之穆斯林就现有史料尚有可述者，一为祁连山南麓之蒙古回回，俗称妥毛达子。据《甘州府志》记：

“我朝顺治八年（公元1651年）叛回米剌印丁国栋余党数百人善鸟枪者逃出，降于番夷滚卜台吉，滚卜亲率诸回驻牧于巴丝墩以为羽翼，将前明所筑西水关，尽为毁坏无迹矣。今由雍正初年驱逐番部开地。”又：

“滚卜部落一千人，回回三百余住巴丝墩川，刀尔吉部落五百人住白石崖口外，我朝雍正三年（公元1725年）始驱逐诸部，以大草滩为内地云。”

此部份蒙古回回今日仍在，其经济生活与其他回回隔绝，一如蒙古，但伊斯兰教信仰不变。自认为蒙古人，外称妥毛达子（有谓其地曰妥毛工，故名）。我在青海时，曾见此部分人，服装蒙古式，其不同者，男则戴黑、白平顶小帽，女则戴黑色或白色盖头，与回回之阿訇仍有往还。在民族方面是已融合于蒙古族，在宗教方面仍不失为穆斯林。另一部分为阿拉善蒙古旗之查汗莫拉该，汉语译为白帽子，是指该旗一部份信仰伊斯兰教的蒙古人而言。谈其来源，所说不一，皆无可靠之根据。关于此部份人来源亦有一假想：清康熙十六年（公元1677年）准噶尔击破西套厄鲁特，厄鲁特和罗理一部及几百个背离准噶尔的人至贺兰山阴。二十五年（公元1686年）归常，清给牧地，遂划给阿拉善一带为一旗，是为阿拉善建旗之始。因而推测此部分蒙古人东来之时，必有新疆信仰伊斯兰之部族在内，其中之罗理或几百个背离准噶尔的人是否为别族的穆斯林值得研究。此问题虽久存于脑

中，苦不能作明确之解答。解放前不久，我在兰州熟识一维族商人，后长时间出走，归来时始知是到阿拉善旗当阿訇去了，谓斯旗的蒙古回回是他同乡。这就证明随厄鲁特东来贺兰山阴者原为维吾尔族之穆斯林，已融合于蒙族，生活习俗一如蒙古，辖属于蒙王，宗教方面仍不失为穆斯林。我更发现一简短史料，此材料又似与阿拉善之蒙回有所联系。《池北偶谈》第三册，载有：

“秦州有罗哩户乃回回别种，汉人不与通婚姻，自将嫁娶……余访得清水、秦安等县亦有罗哩，令其共为婚姻。”就其名称而言之，随准噶尔东来有罗理部。罗理与罗哩音相谐，是否彼此有关系呢？而其地区则不接近，固不能以其音相谐即认为同一来源。兹又为一存疑之问题。

另有与蒙古有关之穆斯林材料，亦可为一介绍，据《陕甘宁青史略正编》：

“清世宗雍正元年（公元1723年）……大将军年羹尧遣兵收复西宁北川，西宁北上北塔下北塔地数百里，皆为蒙古回回占据，丁众粮裕，素怀异志。羹尧令千总马忠孝招抚下北塔三十六回目，忠孝率兵千人往剿上北塔，擒头目阿布多、吴围、厄尔克噶等斩之，余回就抚。”西宁北川能有与清盛兵抗战之蒙古回回，当时亦为不可忽视之实力。此部分人正与秦州之罗哩回回一样，以后再无下文，是不是融合于回回民族呢？竟无史料可稽。

西宁一郡尚有称为番回之记载，亦可提出研究之《西宁府新志·艺文志》有：

“窃查西宁一郡，僻在边隅，番夷杂处，更有一种番回，本系缠头，久随番俗，惯习盗贼，出入无常，西（宁）碾（伯）二边民以耕牧为业，羊牛在野，即肆剽掠。”此段史料颇使人费解。这部分回回名为番回，按习惯称法，番是称藏族。此时藏族尚无信仰伊斯兰教者，有之，是在马来迟（华寺阿訇）在化隆向藏族传播伊斯兰教以后。且文中明写“本系缠头”，缠头惯称维

吾尔人。此部分番回何属？殊难明确。

藏族与伊斯兰教之关系，可以青海化隆县卡而冈地区之藏民信仰伊斯兰教故事说明之。我国伊斯兰教从来不象基督教鸣号响鼓传播宗教，阿訇稳坐清真寺之北讲堂，不问外事。约当清初，有临夏阿訇马来迟者，初传播宗教于青海循化撒拉族，撒拉尊信者颇众。以后，到青海化隆藏区传播宗教。藏民本为喇嘛教，马阿訇通禁达变，苦心传播，使很多藏民改信了伊斯兰教，并且信仰颇笃，易佛教名姓而称回回名，男女服装，亦多改变，唯语言不变。昔日我在西宁遇一翁，人称之为卡而冈大人，小帽白须，穿回族之便装，语言类临夏口音，初以为回族，后始知为藏族的穆斯林。这部分人过去称为“番回”，亦有称“番子撒拉”者，但有别于循化县突厥语族之撒拉。解放后认为这部份人是藏族信仰伊斯兰教者，从其民族历史言之当以此说为是，然实际情况则又有其特点。该地区藏民伊斯兰化已深，除住室保持旧日一些形式外，宗教彻底改变为伊斯兰教，民族意识亦有转变，自称回回，不承认是藏族。

回回民族亦有融合于藏族者，谷苞《卓尼番区土司制度》一文中记有：

“在北山与担（？）沟（洮河三大支流之一）的一些番化的蒙古人还住蒙古包里；在江缠番化的回人，不吃猪肉还是他们巩固的禁忌；住在洮河两岸番化了的汉人，他们还保存着姓氏，对他们祖先的渊源也还在传说中保持记忆。”此部份回回，尚保持原来禁忌，但不知其有无伊斯兰教宗教意识，若有，纵使民族本足已融合于藏族，宗教上仍不失为穆斯林。

维吾尔穆斯林居于甘宁青各省者，为数恐亦不少，唯以与回回杂居，不像撒拉族那样聚族而居，以宗教文化和经济关系，想多与回族融合，兹举一史例：西北地区之土司制，盛于元代，明代袭用之。土司多为蒙古人，其土司与所司土民未必为同一民

族。是以西北地区之土司官有藏人、维吾尔族人和江南汉人。兹为说明维吾尔族之在西北地区任土司以及和回族关系，引证《清史稿·土司传，甘肃碾伯县》：

“薛都尔丁西域缠头回人。元甘肃省佥事。明洪武四年（公元1371年）投诚，授小旗，子也里只补役……子也陕舍袭。陕舍孙更姓冶氏……冶氏世居米拉沟。”米拉沟旧属甘肃碾伯，今属青海民和县。米拉沟冶姓为大户，皆自知为维吾尔族后裔，今皆自称回回，不言维吾尔人矣。我在青海民和遇阿訇和农民，询其家世，皆自知为“缠回”后裔，足见维吾尔融于回族之多。元时，亦有在陕、甘各省屯驻之佛教维吾尔人，早融于汉族，无闻于今日。

新疆、甘肃、青海边境的哈萨克族人民原来住在新疆阿勒泰、巴里坤等地。解放前，由于不堪反动政府的残酷压迫，从一九二八年开始陆续移至甘肃、青海边境一部分。解放后，一九五四年四月，甘肃成立阿克塞哈萨克族自治县。接着，青海成立海西藏、蒙、哈萨克族自治州，其中阿尔顿曲克哈萨克族自治区为其聚居的区域。这部分也和撒拉族一样，固定一个活动地区，在经济和文化生活上更少与回、汉等族接近，又由于宗教信仰又与邻居之蒙、藏民族不同，在民族发展过程中，受他族影响不大。

六、穆斯林在继续增加

我国内地之穆斯林来自西方，故自称西域回回，这是合乎历史实际的，但对甘宁青各省（区）来说，却不完全是这样的。内地穆斯林辄称甘宁青穆斯林为老家人。这个提法是否合乎历史实际呢？西北地区的民族活动，在历史上当以藏族为主要的。回回之来居斯土，以前文所述之西北为丝绸之路的贡道和驻军屯垦开始落户定居为主要的，实际上明代之移民政策，亦是重要方面。明初，洪武、永乐两代，全国性的移民最盛，移徙西北地区者多为富户充边，即将殷实人家迁移，使其迁移费用自备。我来西北地

区，对本地汉民住户，问其来源，多谓祖先是明朝从洪洞县大槐树迁来的。所奇者有些回族也这样说。西宁回民还说：我们老辈子把马娘娘（明太祖妻马后）得罪了，充发到这里。兰州、临夏之回民亦多有来自江南和华北各省者。可见西北回民不是老家人，反而是离乡人了。

其次，有被反动政府军事镇压而被迫由近西北移至边远地区的。这部分穆斯林即史料中之所谓陕回。清同治年间，陕回起义抗清，太平天国之残余军队，捻军与一部份被诬为川寇的，都彼此呼应，联合作战。左宗棠的政策是各个击破，就地解决。故迫使捻军入山西，迫使陕西回民义军入甘肃，八百里秦川的回民抛弃了家园，集结于陇东之董志塬。陕西除西安一角有些回民外，全省各地几无回民踪迹了。根据清同治九年（公元1870年）左宗棠奏言：

“回汉积仇既深，气数各别，杂一回民稠众中，土人必能认别。以陕回人数计之，无事时散处各州县，奚啻数十万，除西安土著两三万余则尽族西行。”数十万是当时西迁陕回的大约数字，是很可观的。一路作战，颠沛流离，死亡相属。最后，陕回在肃州失败，只有少数人继续西入新疆。由于这个原因，甘肃各地留下许多陕回遗裔。左宗棠安置下的回民俘虏，分布于陇东静宁、平凉各地。直至今日他们还是说陕西话，所住的村镇仍冠以陕西老家村镇之名。陕西回民西走了，甘肃却增加了许多回民客户。西安本为伊斯兰教之中心，后转移至甘肃之临夏。甘肃西路直至新疆，清真寺分坊，其中有陕西坊者均与西移之陕回有关。

更有河南穆斯林原居于地少人多之省分者，在反动统治时期，屡遭兵燹，天灾人祸，民不聊生，河南人常西来逃荒，其中穆斯林尤多。至今西安一地，河南穆斯林之多，几有超过当地回民之势；宝鸡、平凉等地还建有河南籍之清真寺。兰州之庙滩子等地，住回民甚伙。在抗日时期，内地穆斯林来西北者亦不在少

数。

从各方面看来，西北地区的穆斯林，虽经反动政府的摧残镇压，但经过本身的努力求存，仍然呈现着繁荣发展的蓬勃气势。

偶观《多桑蒙古史》第一卷《绪言》记叙西方穆斯林到东方地域之活动情况，颇发寻味。其文如下：

“盖今在此种东方地域之中，已有回教人民不少之移殖，或为河中与呼罗珊之俘虏，挈至其地为匠人牧人者，或因佥发而迁徙者，而在偶像祠宇之侧，设置礼拜堂与修道院者为数亦甚多焉。此外，偶像教徒之儿童沦为回教徒奴婢曾在其教中养育成人者，偶像教徒之自愿改从回教者，复次有成吉思汗系有数主曾改信宗教而为其臣民士卒效法者，皆其类焉。”其中有几点就我国穆斯林活动历史来看，颇可为之注解，以证其实。穆斯林到达一地区，只要能落脚于斯土，便呼亲唤友，日见其多，于是便有首要之事务来进行，即修建礼拜寺，以过宗教生活。此种寺坊制度，更有便于教民公私事务，供其使用之场所久之，即成为村落，在西北地区，汉民出售土地，不愿售予回民，并非民族间之隔阂，正恐其扩充势力，酿成宣宾夺主之势。至于所谓“偶像教徒之儿童沦为回教徒奴婢曾在其教中养育成人者”之情况在全国尚不普遍，而西北地区却较突出。旧社会西北回民军阀、豪强地主，多在贫瘠地区购买汉民之儿女为奴婢，为之起回回民，男童戴回族习用的平顶小帽，女童戴回民妇女习用之绿色盖头，将其当做穆斯林成员对待，男婚女嫁，女的出嫁后便以其家为娘家。这样穆斯林人口日渐增多，因而引起当时统治者之注视。至于偶像教徒之自愿改从回教者并不多，然由于生活上有同行业之感情，或长期居于穆斯林区域，这种情况也是有的。最后，“有成吉思汗系有数主曾改信吾人之宗教而为其臣民士卒所效法者”证之蒙古历史，无论在国内或其四大藩属已多见之，固不待言。而在国内西北地区，近代虽无成吉思汗系之后王，然号称西北“五马”，由清末历经北洋

军阀、国民党统治时期，先后据有河西、宁夏、青海等地，其部属士卒确乎有不少人效法而改宗伊斯兰教者。由于这些事实，在回民抗清时期，清政府为了减削其势力，曾明令（一）禁止汉族信仰伊斯兰教；（二）禁止回族抱养汉族小孩儿；（三）只准回族信旧教；（四）重申不许添盖清真寺。观此数条除只准回族信仰旧教外，其余三条对于《多桑蒙古史》所说各点，均可做为证解材料。

其实，西北穆斯林人口多，同西北地区穆斯林之婚姻习俗也有很大关系。明初，采大汉族同化主义，强制蒙古、色目人和汉族通婚，严禁自相嫁娶。此种限制，难以行通，实际废弛未用。考内地回族特别是华北各省的回族人民，在婚姻关系方面都是自相嫁娶，回女嫁汉男是罕有的，回男娶汉女的亦不多见。西北地区的穆斯林也是本身互相通婚，和汉族结婚的很少，但在过去回男娶汉女却很多。嫁回男的汉女必须要接受伊斯兰教，这样，穆斯林人口，就要增加很多。

西北是多民族的地区，历史上反动统治阶级为了自己阶级的利益和统治地位，采用什么以汉制回、以回制汉、以回制回、制造矛盾、残害各族广大人民。回回是在厄运里过生活，其他民族又何尝不在悲惨岁月里过日子，西北地区各族人民认清了共同的敌人是万恶的反动统治阶级，我们各族人民则是血肉相连的兄弟。这个认识是非常重要的，现在我们何幸生长在社会主义祖国大家庭里，历史上的丑恶，让他臭名千载吧！

（原载一九八三年第三期《甘肃民族研究》）

对西北地区伊斯兰教苏非派的几点认识

杨怀中

我国西北地区的回、东乡、撒拉、保安等族穆斯林，早期是遵行伊斯兰教格底目教派的，自从清朝初年以来，随着伊斯兰教神秘主义苏非派的传入，苏非派在西北地区赢得了广大穆斯林的崇信，在它的发展过程中逐渐形成了虎夫耶、哲赫忍耶、嘎得忍耶、库布忍耶四个大的苏非派别（即所谓四大门宦），在每一个大的派别下面，又各有若干小的支系。近三百年来，苏非派和回族等族社会有着紧密的联系，并对这些民族的政治经济、社会历史产生过深远影响。近年来，随着伊斯兰教学术研究的开展，许多同志运用马克思主义观点，在学术会议上、刊物上，对我国伊斯兰教苏非派作了科学的分析，发表了一些很有意义的见解，对大家有很大的启发。

（一）

公元八、九世纪以来，苏非主义出现于阿拉伯文化史上，它原是一种思想体系，它把理论上的神秘主义与实践中的禁欲主义相结合，它主张脱离红尘，转向禁欲主义和避世隐遁；在宗教方面，轻视外在的宗教礼仪，重视内心的虔诚信仰。初期的神秘主义思想的代表者，倒是一些思维能力很强、智力水平甚高的人物。他们多是那个时代的“异端”人物。这种思想的广泛传播，

形成了伊斯兰教的一个学术派别。到了十二世纪，苏非派的思想与阿拉伯社会有了密切联系，社会下层的人民纷纷接受了苏非派的思想，从而产生了许多群众性的苏非派的组织形式，也就是神秘主义的宗教团体。阿拉伯人把这种苏非派的群众性的宗教团体称作“道”，阿拉伯语读作“塔里卡”，意为道路，即纯洁心灵，接近真主的道路。

苏非派漠视正统派的教义教条及念、礼、斋、课、朝宗教礼仪，重视冥想和直觉入神，求得人主合一的境界，较之正统派这是一种简单易行的教义和仪式。中国伊斯兰教苏非派格言说：“一时的参悟，胜过一世的干办”，“心为真正麦斯只”①，“罕格怀中抱”②。这类格言所讲的正是这种直觉入神的教义和仪式。

按苏非派的教义，欲遵循正道，解救灵魂，必得明师的指导，老师是能接近真主的人，故求道者须对老师绝对服从，以老师为楷模。安萨里曾阐述老师的重要性时说：“弟子必须仰赖正确指引自己的老师。信仰之道并不明确，因为到处潜藏着恶魔的踪影。如无老师引导的人，很容易被恶魔所拖曳。如同盲人在河边紧抱住引导的人，弟子们必须紧跟着老师，将其一生委之于老师，无论何事都不得违逆，并发誓绝对服从老师。即使老师犯了过错，从老师过失所得利益，仍大于弟子们自己正确时所得利益。”故苏非派称老师为“穆尔什德”，意为指路人、指导者；弟子被称作“穆勒德”，原意为汲水者，引伸为求道者。苏非派宗教团体以师生关系组成。老师逝世后，于其墓旁建拱北以资朝拜；同时老师生前修行讲道之所，成为道堂，是弟子及本团体穆斯林觐谒、聚会之地。这就是苏非派绝对服从老师的理论根据，进而转化为崇拜圣徒、圣墓的宗教仪式。

①麦斯只：即礼拜寺。

②罕格：是真主名称之一，也指宗教诚信。

老师逝世后，由弟子或老师之子孙承袭，领导修行，宣扬本派学理，执掌教务。承袭者的标志是得到老师苦修时的衣帽、拜毯、拐杖等物，或老师生前学习的经典。

弟子在教团创始人的道堂修行结束，可在外地另立道堂，作为老师的代理人，称作“热依斯”或“海里凡”，在各地发展本教团势力。于是一个教团，经历数代，可以发展到广阔的范围内。

苏非派崇信老师能显示奇迹，叫“克拉买替”。它们认为理性不能认识的事物，真主以超自然的力量来显示，这是真主的启示，是奇迹。老师能以直觉体验真主，得到灵感与觉悟。

苏非派本来是出世的，要求教众远离财富，远离权势，苦行禁欲，遁世入神。当一个教团的创始人在清贫苦修中度过一生，培养了弟子，发展了信徒，有了物质基础，便成了一股社会力量，数代之后，不同程度地向世俗转化，有的成为封建地主，有的入仕为宦，由早期的出世而复入世了。这条规律，古外皆然。

中国伊斯兰教苏非派团体，被称作“四大门宦”，即前述的四个大的苏非派别。它们有的是阿拉伯穆斯林来华传播的，有的是中国穆斯林赴阿拉伯、波斯、中亚、新疆朝觐学习带回来的，有的是受苏非派影响自己创立的。然而，从其哲学思想、修道方法、神化老师、宗拜圣徒圣墓、建立教权组织等方面来看，中国伊斯兰教苏非派各团体，正是阿拉伯神秘主义文化的植被，是世界伊斯兰教派分化在我国的反映，也是世界伊斯兰教苏非派这一普遍性的组织和我国回族社会的结合。所不同的是出世程度有异。嘎德忍耶出世色彩较浓，由不婚配的出家人当主持人，按“一清峰云月，道传永世芳；敬诚先哲远，克念悟真常”二十字次序取名列辈，继承教统，择贤而传。而虎夫耶、哲赫林耶、库布林耶既强调神秘的道乘修炼，也不否定念、礼、斋、课、朝等基本宗教功课。主张“闹中求静”，身入红尘，心出红尘。这些门宦多为世袭传授，也有的老师择贤传于弟子，而弟子往往又传于自己的子孙。

（二）

伊斯兰教神秘主义苏非派的苦修者迭里威失，元代已在我国各地出现。到了明代，苏非派的哲学思想在我国伊斯兰教学者中已有所反映。苏非派教义，大概只作为个人信仰存在，还没有深入到回族等族下层群众中，没有和广大回族等族农民结合起来，没有和回族等族的封建农业经济结合起来。到了清代，局面大改，苏非派教义赢得了广大回族等族农民的信仰，苏非派在西北地区成了占主导地位的派别，改变了自唐代开始，八百年来格底目教派一脉薪传的局面，后来它对回族等族社会的政治经济发生了深刻的影响。

一种文化、一种新教义，在特定历史时期被广大农民所接受，必然有其多方面的内在联系。

伊斯兰教规定念、礼、斋、课、朝五件宗教功课，通过实践这些宗教功课，达到畏主、敬主，从而求得解脱的目的；而苏非派哲学认为真主创造了万物，真主显示在创造物中，真主的神性也统一在人的人性之中。人们应有虔诚朴实的信仰，有喜主、近主的信念，通过守护存在于人性中的神性，内心直接与真主交接，达到人主合一的境界，求得灵魂的解脱。这是一种摆脱繁琐礼仪解救灵魂的捷径。同时也是一种平等思想。因此，它容易被广大农民所接受。清代的白莲教宣传“无生老母”是天地、人类、万物的创造神；大地上的人类都是无生老母的皇胎儿女，大家都是平等的，在等级森严的封建宗法社会里，白莲教的思想便迅速被广大汉族农民所接受；同样，佛教的禅宗，蔑视佛教经典和修持功课，它宣扬佛不在西方或东方，不是木刻泥塑。佛不假外求，佛在自己心里。人人皆具佛性，不求佛就可成佛，人就是佛。在封建社会里这也是一种平等思想，因此千百年来被汉族士大夫所信仰。客观上宣传了一定程度的平等思想，是这几种宗教吸引人心

的磁力。从哲学思想上说，苏非派和禅宗都是从客观唯心主义走向了主观唯心主义；所不同的是阿拉伯的苏非派思想和社会下层人民结合起来了，而禅宗仅局限于中国的士大夫阶层中。

苏非派的哲学认为，客观世界的一切都是“真主本质”的反映，这是虚幻的、短暂的、必朽的，它最终要复归于“真主的本质”。在时间上它认为千古一瞬，一瞬千古。人们只有摆脱客观世界这个“幻境”，这个“外壳”，才能认清“真主的本质”，将人的存在同“真主的本质”结合在一起。因此，人应该超脱世俗，或从心灵中清除红尘，不为声色物欲、荣辱是非引诱，要安贫忍辱，隐居冥想，使自身复归于真主。中国伊斯兰教苏非派格言说，“麻雀落在浆盆边，浆糊糊了你的眼”，说的就是这个道理。清代，回族等族穆斯林屡次起义，屡遭失败，他们普遍地处于惊恐和贫穷之中，在现实苦难面前，苏非派哲学对他们来说无疑是一副清凉剂。

苏非派宣传一般人要喜主、近主，求得解救，来世进入天园，必须有老师（穆尔什德）的引导。一个苏非派的苦修者进入村庄，给一个或几个穆斯林举行一次“讨白”仪式，这位苦修者便成为大家的引路人。念“讨白”的仪式也很简单，大家跪在一块拜垫上，穆尔什德把自己的头巾解开，一头依次搭在跪在面前的穆斯林肩上，一头握在自己手里。“讨白”结束，参加念“讨白”者，便可安下心来，或去种田，或去放牧，或去经商，或在黄河的激流中驾驶木筏。举凡今世求平安，来世进天园的大事，一总由穆尔什德代他办理了。这种教义和简单仪式，对于穷困落后，压迫深重的回族等族农民来说，当然是乐于接受的了。难怪清代官方文书记载回族等族农民对苏非派“趋之若狂”了。

苏非派重视道德上的自我完成，一位老师接受一个求道者，或给穆斯林念“讨白”时，都要告诫几条道德戒律，必须严格遵守。如宁夏洪门有十戒：戒烟酒，戒放高利贷，戒卖寡妇，戒忤

逆父母，戒色，戒赌，戒挑拨是非，戒贩卖毒品，戒盗窃，戒欺侮孤儿。此十戒中对放高利贷、贩卖毒品，戒之最严。甘肃临夏的大拱北也有类似的十五条清规。把一般的宗教劝善，具体化为伦理道德的戒律，遵之，戒之。善良的劳动者从世俗生活中观察，必然认为这是正道，积极皈依。

清初，我国伊斯兰教苏非派各团体的创始人如祁静一、马明心等，他们在穆斯林中传教，并非依靠权势和财富。恰恰相反，他们大多数都能远离权势和财富，过着清贫苦修的生活。用穆斯林的经堂语讲，他们是“不贪顿亚的人”，即不恋红尘的人。他们大都卜居城市或乡村的偏僻角落，冥想苦修，传授弟子，如马明心住在甘肃定西关川马家堡外断崖下的窑洞里。定西地处甘肃中部，用左宗棠的话说，“陇中苦甲天下”。清末虎夫耶的凉州庄（以地名代人名）由青海来宁夏的海（原）、固（原）传播苏非派学理，第一、二次他背着背夹，拄着拐杖，在这一带穆斯林中活动，赢得了众多的皈依者。后来他回到青海，海固穆斯林怀念他，备了骡马专程去青海邀请他。凉州庄答应了邀请，给了“口唤”，并告诉来人说：“你们先走，我随后就到。”果然，当邀请他的人骑着骡马回来时，凉州庄又身背背夹，手拄拐杖，步行来到海固。由于他的苦行精神，使得虎夫耶在海固一带扎了根。所以说，清代伊斯兰教苏非派能在西北穆斯林中传播并扎下根来，这与早期苏非派的穆尔什德们的苦行精神有很大关系。西北穆斯林老人传说，中国伊斯兰教是四十八个（一说四十个）阿拉伯传教者从里边（阿拉伯）步行出来把教门传在了中原地面上。还说这些传教者走的都是穷苦地方。这是一个古老的传说，其细节的真实性也难以考证。但穆斯林把这些传教士说成是苏非派的苦修者，并盛赞他们的苦行精神，可见早期苏非派传教者的苦行精神在穆斯林中的影响。

清代，西北地区回族等族社会的政治、经济、宗教几方面从

客观上也为苏非派的传播及其宗教团体的出现提供了条件，使苏非派在我国西北地区的传播获得了适宜的土壤。

从政治上看，回族等族穆斯林除普遍受清政府的歧视、压迫外，从乾隆四十六、四十九年回族等族农民起义失败后，清廷强令各地清真寺阿訇充作乡约，协助官府办理善后，防范回族等族人民。虽说阿訇被迫推上了这个地位，事实上这给伊斯兰教的发展相应地带来了危机，使阿訇在穆斯林心中扬法传道的形象一落千丈。有些阿訇当了清朝官府的地方乡约，为虎作伥。因此穆斯林必须期望有真正干教门、传播正道的宗教家出现。清真寺是穆斯林完成拜功的地方，也是阿訇向穆斯林宣讲《古兰经》和穆罕默德言行的地方。乾隆四十六、四十九年回族等族农民起义失败之后，清朝政府强令各寺阿訇，定期召集穆斯林宣讲恐吓、侮辱穆斯林的皇帝上谕；伊斯兰教的信仰纲领是真主独一，真主之外无可崇拜者，也就是唐朝的杜环在《经行记》中记载的穆斯林“不拜国王父母之尊”。真主不具形象，穆斯林是“望空而拜”。乾隆四十六、四十九年之后，各清真寺的大殿内普遍设有书写着“皇帝万岁万岁万万岁”字样的神牌，有的地方在神牌前还点燃蜡烛，形同偶像教的拜神仪式。这是穆斯林最反感的，在起义失败后的高压下，他们不得不忍气吞声地接受下来。他们的内心里必然是屈辱的、义愤的。解放前西北穆斯林中还流传着清代的歇后语说：“四十六、九年的回回——低头了。”这反映出乾隆四十六、四十九年后回族等族穆斯林的政治处境和他们的痛苦心情。他们不能不感到清真寺被玷污了，他们的纯净的信仰被玷污了。相形之上，处于地下状态的苏非派的拱北、道堂在他们看来或者更圣洁一些。离开清真寺，去朝拜拱北、道堂，势所必然了。

从经济上看，清初我国封建社会的经济有了暂时的恢复和发展，但西北地区穆斯林农民的生活仍然是贫穷苦难的，处在大夏河、洮河、黄河流域的穆斯林农民要承受官府和地主阶级的沉重

剥削。处在甘肃中部和六盘山区的农民，又时时受到自然灾害的侵袭，历次起义，土地被掠夺，房屋被充公，幸存者流离失所，化为赤贫。经济上的困难，需要精神上的安慰。

从宗教上看，清代西北地区清真寺阿訇实行世袭与选聘的办法。世袭者，“尸位素替，心无实学”；选聘者，不论阿訇本人出身如何，只要熬到阿訇地位，经济地位会立即改变。且清真寺三道制的负责人员或乡老、学董，大多为当地富有者。在贫苦穆斯林看来，难免产生有钱才能有教门的感觉。

就在这种历史条件下，苏非派作为一种民间的宗教信仰，由一个背背夹，拄拐杖，宣称能消灾免祸，引领人进入天园的苦行者送上村庄来，他宣传凭自己内心直接与真主交接的新教义，这对穆斯林农民自然是具有很大的吸引力了。

因此，说苏非派在我国西北地区的早期传播，客观上反映了回族等族农民对反封建压迫，要求平等的一种愿望。苏非派团体纷纷出现，一批批的穆斯林皈依了神秘主义的苏非派，应该看作是回族等族农民的一次宗教运动。

（三）

穆斯林农民怀着热情，以纯净的信仰，积极追求苏非派的教义和礼仪，衷心拥戴苏非派的穆尔什德。然而，历史的发展却未能尽如其愿。

民间宗教大都处于演化之中，金元时期盛行于我国北方的全真道，是道教的一个派别，王重阳初创时，清贫苦修，因而在汉族下层人民中有广泛的传播，后来成吉思汗拉拢了王重阳的弟子丘处机，从此全真道的道士们与官府打上了交道，都显赫起来，早期民间宗教的色彩也就淡薄了。所以陈垣先生在《南宋初河北新道教考》一文中专列了《末流贵盛》一节，记载全真道士依附权势，成为蒙元御用宗教的形迹。伊期兰教苏非派的特点是崇拜穆尔什

德，苏非派教义认为穆尔什德比一般人接近真主，自己祈祷真主还不如朝拜和祭典穆尔什德，请他作媒介向真主祈愿。这种朝拜拱北和祭典穆尔什德诞辰以及忌辰的礼俗，为穆尔什德的承继者（大多数是穆尔什德的子孙）开了生财之道。伊斯兰教规定施舍的对象应该是离乡人、学者、穷人。苦修的穆尔什德是属于这类人物，故穆斯林多以金钱财物救济他。他去世后，他的子孙们凭借管理拱北而积蓄了财富。有的借道堂聚敛资财，纵情享乐。有了财富和群众，他们便去接近和追求权势。苏非派团体开始向世俗转化，在这个转化过程中，它作为民间宗教的色彩逐渐消逝了。当日的穆尔什德是身无片瓦的苦修者，后来他们的子孙成了富甲一方的地主；当日的穆尔什德是避世者，后来他们的子孙成了地方豪绅；当日的穆尔什德视权势是罪恶之源，后来他们的子孙们大都成了热衷官场的人物；当日的穆尔什德不乏舍身求法，品学兼优，操守“尔林”的堪称楷模者，后来他们的子孙中有品有学之士，间或有之，而总的趋势是每况愈下，具有宗教品性与学识者愈来愈少了。在世俗化的过程中，当日穆尔什德的亲属和后裔，也成了穆斯林崇拜的对象，他们被尊称为“太太”、“奶奶”、“爸爸”、“姑姑”、“×爷”，他们生时被尊之若神，亡后于其诞辰和忌辰举行悼念。伊斯兰教教义说，穆斯林是真主的仆人，在有的世俗化的苏非派团体中，穆斯林成了穆尔什德及其家属和后裔的仆人。世俗化的后期，有的团体的创始人的后裔，本是俗人，用穆斯林的语言讲，这些人“既无干办，也无抓揽”。就是说，他们既不履行宗教功课，进行苏非派的修炼，又缺乏诚信，也没有一定的宗教学识，但为了争夺群众，聚敛财富，便兄弟反目，同室操戈，争夺教权；或故弄玄虚，神化自己。于是同一个教团内部是非纷起，不同教团之间矛盾重重。这种由于上层人物争权夺利而引起的教派矛盾，影响了回族等族内部的团结。世俗化的结果，使回族等族社会在原有的世俗地主的基础上，又出现

了一批宗教地主，使我国伊斯兰教苏非派各团体的神权与世俗政权合一，道堂与庄园一体，土地剥削与宗教奉献结合，形成了教主兼地主的封建制度。教主既是最高精神领袖，也是世俗头人。最终使苏非派和回族等族的封建主义结合起来了。这一切演化是当初热情皈依苏非派各个穆尔什德的广大穆斯林农民所始料不及，也难以抗拒的。难怪在清代以来的官方文书和汉族文人笔下，把苏非派各团体称作"门宦"，他们看来门宦掌教者为世袭制度，"以始传者之子孙世世为掌教"。"甘肃之回教门宦，隐然封建制度也"。他们还说："门宦"二字，"是沿用汉人'宦门'、'门阀'等名词，来标明一种世袭身份、地位与特权。"这是从对世俗化之后的苏非派团体的观察而得出的结论和命名，用"门宦"二字倒也恰当。不过从语源上说，苏非派团体名称，阿拉伯语叫"麦纳哈智"、或叫"塔里卡"，非汉语的"门宦"也。阿拉伯人不可能选用深奥典雅的汉语为他们的苏非派团体命名。还有我国伊斯兰教苏非派的一些用语，基本上沿用阿拉伯语原名，如穆尔什德、穆勒德、热依斯、拱北、尔麦里、则卡特等，岂能唯独在团体名称上选用儒雅的汉语？且苏非派主张净化信仰，净化灵魂，故远离权势与财富，如果当初苦修的穆尔什德们以"宦门"、"门阀"自我标榜，岂非自我讽刺了。

（四）

苏非派教义规定，求道者必须绝对服从老师的指导，同一个宗教团体内的求道者，是"一个扎依（拜毯）上的朵斯弟（弟兄）"，要有强烈的弟兄爱，应兄弟般的相携相扶。因此，老师在团体内有极大的权威。通过他的布道把处于小生产的、散漫又互不相识的农民，逐渐组成了一个团体。苏非派团体又实行热依斯制度，或海里凡制度，即一位老师派出他的学生到各地传教布道，所到之地慢慢地就成为该教团的势力范围。在汉族文人看

来，“甘肃之回教门宦，……对于老人家命令，服从唯谨，虽令之死，亦所甘心”。“教主之言，奉之为金科玉律”。清代回族等族的民族压迫深重，在反对清政府民族压迫的斗争中，回族等族内部能团结对外，各苏非派团体都参加了反清起义，起了很大的作用，这表现在三个方面：

第一，苏非派团体为反清斗争提供了领袖。反清起义需要领袖，需要权威，而苏非派各团体的穆尔什德们自然地成了各团体、各地区穆斯林起义的领袖。如同治年间的起义中，北庄门宦的马悟真、花寺门宦的马占鳌、马永瑞，穆夫提门宦的马云，胡门的马万有，哲赫林耶的马化龙等，他们对于组织和领导各团体、各地区的反清自卫起了积极作用。

第二，苏非派团体为反清斗争提供了组织形式。每一个苏非派团体的穆尔什德领导若干热依斯，或海里凡，每一个热依斯或海里凡主管一个地区若干个寺坊，每个寺坊由一位阿訇领导数十户穆斯林，这一套宗教组织形式，在反清斗争中自然地转化为起义的组织形式。

第三，苏非派团体为反清斗争提供了战斗理论和口号。“为主道出征”、“保卫伊斯俩目教门”、“穆斯林要抓住真主的绳索不得分离”、“走舍希德的道路”、“天堂门大开了，辈辈上人站在天堂门口迎接呢”。在反清斗争中各苏非派团体普遍提出类似的口号。乍看起来这是古老的伊斯兰教的“圣战”号召，实际上在清代它具备了特定历史条件下的新内容。用这些古老的口号，唤起穆斯林的热情，为反清自卫而战。

反清起义失败，在收拾残局，重建家园方面，有的苏非派团体同样起了团结和保护穆斯林的作用。如金积堡城破后，劫后余生的回民被遣散，宁夏金、灵、吴一带回民的土地被董字三营的董福祥、张俊、李双良霸占。后来回民陆续回来，从董字三营地主手里买回土地，但不许盖房打庄子。这时马进西结束了逃难生

涯，回到金积堡。一日，进西骑着骡子从董府门前大路上走过，适董福祥在大树下乘凉，问仆人大路上骑骡子的是什么人？仆人回答说："马化龙孙子马进西"。董福祥神色不悦，自言自语说："孽豆子生芽了！"有董府丁姓回民长工，听见此话，夜间急告马进西，劝其赶快出走，免遭董福祥毒手。进西听了一笑置之。此后，凡回民盖房打庄子，进西叫先给他打个招呼，到时，他领着一伙人去给盖房打庄子的人家贺喜。实际是给董宇三营地主示威。这样一来，回民都盖房打庄子了；云南回民起义失败，马元章来到西北，他骑着毛驴，夜间奔走在六盘山各山沟里，把被贬遣而蜇居各山洞里的回民重新组织起来了。

正因为苏非派各团体，在西北回族等族人民反清斗争中起了一定的作用，因此，清政府对苏非派团体，平时采取防范、限制、打击的政策；遇到穆斯林起义，则对各团体穆尔什德及其家属残酷屠杀。许多苏非派团体在清代处境坎坷；还有一手就是用"以回制回"的办法，收买一些团体的上层人物，如花寺门宦的马安良等，用他们作代理人来镇压穆斯林群众。马安良不仅屠杀了西道堂、穆夫提的穆斯林，也残酷屠杀花寺本团体的穆斯林，这也导致了花寺的衰落。

（五）

苏非派的真主存在于万物的思想，把真主从彼岸世界解释到自然界。苏非派的人主合一说，突出了人的地位。这在中世纪是有进步意义的。苏非派的思辩哲学被引入正统派的信仰，使伊斯兰教的教义具有了活力。但苏非派蔑视理性，宣扬直觉。它的兴起结束了阿拉伯历史上光辉的理性主义文化。后来，苏非哲学成了统治阶级麻醉人民的思想武器，正如马克思谈到路德的宗教改革时所指出的："他破除了对权威的信仰，却恢复了信仰的权威。他把僧侣变成了俗人，但又把俗人变成了僧侣。他把人从外

在的宗教解放出来，但又把宗教变成了人的内在世界。把肉体从链锁中解放出来，但又给人的心灵套上了锁链。”①

苏非哲学曾经和东方历史联系在一起，产生过深远影响，因此说对苏非哲学的研究是东方文化研究中的一个重要课题。如今阿拉伯世界苏非派谢赫们虽然一个个失去了王冠，但苏非哲学在阿拉伯知识分子中还有相当影响。近年来，我国勉维霖同志所著《宁夏伊斯兰教派概要》、马通同志所著《中国伊斯兰教派与门宦制度史略》两书的出版，实为空谷足音，对研究苏非派在我国的传播起了开拓作用。然而，对我国伊斯兰教苏非派各团体的哲学思想，有待继续挖掘研究，如《哲赫林耶道统史》中在论述人主合一思想时，引证了一些苏非派的哲学著作和理论，因此说对我国西北地区各苏非派团体的《道统史》的搜集研究，也属苏非哲学研究的当务之急；还有，在我国西北地区穆斯林中传习安萨里的《伊哈亚依奥鲁米丁》（宗教学术的复兴）和阐述苏非派别及理论的《麦克图布》（苏非书信集）、《来麻尔提》（苏非理论）、《扎米尔吾素里奥里亚》（苏非原理摘要）等阿拉伯文原著，为探本溯源，也应该翻译研究；另外，对片段的各团体的苏非思想也应该重视，如大拱北的祁静一在其遗训中写道：“鹪鹩巢于林，只借一枝为栖，所占无多；鼹鼠竞饮于河，不过满腹之水，所求有限。”这段话是对《庄子·逍遥游》一文中的“鹪鹩巢于深林，不过一枝；鼹鼠饮河，不过满腹而已”的阐述，在庄子看来，“生也有涯，而知也无涯。以有涯求无涯，殆矣。”以有限生命追求无限的客观世界的知识，是困难的。认识是相对的，或不可知的，人只有随遇而安，知命乐天了。而伊斯兰教的安萨里认为，人的理性认识是相对的有限的，不能以理性认识的事物，

---

①马克思《黑格尔法哲学批判导言》，《马克思恩格斯全集》第一卷461页。

只能诉诸直觉，直接体验真主，以得到真主的启示。祁静一当然是熟悉苏非哲学的，从其遗训看，他把苏非思想与庄子思想汇通起来了。又如甘肃临夏某清真寺的石刻联语中有句云："千江有水千江月，千江水尽一月真。"是说真主是唯一的真实，如天上之月；世界万物是真主精神的反映，是不真实的，如千江之月，它最终要还原于真主。这里把苏非哲学与我国的宋明理学结合起来了。在这里两种文化结合得天衣无缝。这大概是因回族等族穆斯林，既学习汉文化，又传习伊斯兰教苏非哲学的原因。这应该看作是回族等族穆斯林在东西文化交流方面所作的努力。当然，也显示了中国伊斯兰教苏非哲学的一种特点和研究它的一个线索。

（原载一九八四年第一、二合期《甘肃民族研究》）

当前我国伊斯兰教研究的几个问题

李松茂

一、伊斯兰教研究的大好形势

伊斯兰教研究是我国学术研究的一部分。近几年来我国的伊斯兰教研究取得了大量成果。1979年新疆人民出版社初版、1980年再版的《伊斯兰教史话》，是解放三十年来我国人写的一本全面论述伊斯兰教的小著，它力图以马克思主义观点说明伊斯兰教，“初版发行后，受到广大读者的热烈欢迎。”（新疆人民出版社写的《再版说明》）它的缺点是批判较多，有些问题论述不够全面，如对清真寺作用的估价等。除汉文版外，还有维吾尔、哈萨克文译本出版。1981年宁夏人民出版社出版的《清代中国伊斯兰教论集》，汇集了1980年在银川举行的西北五省区伊斯兰教学术讨论会的部分成果，是我国第一本伊斯兰教论文集。预计今年十月宁夏人民出版社出版的第二本伊斯兰教论文集——《伊斯兰教在中国》，是1981年10月在兰州举行的西北五省区伊斯兰教学术讨论会的部分成果汇集。宁夏人民出版社1981年出版的勉维霖著《宁夏伊斯兰教教派概要》，和即将出版的马通著《中国伊斯兰教派与门宦制度史略》，都是作者多年收集资料、精心研究的结果，不仅对伊斯兰教，对我国信仰伊斯兰教的回族、撒拉、东乡、保安族经济、政治、历史、文化研究，也是有益贡献。杨永昌的《漫谈清真寺》也应该提到，该书论述了清真寺的由来、职能、建筑风格和寺院掌教制度。新疆宗教研究所编印的六辑资

料，也是近年来的一项成果。

除了国人撰写的以外，近几年还翻译出版了外国人的一些伊斯兰教论著。首先应该提到的是王怀德、周祯祥翻译、商务印书馆1978年出版的《伊斯兰教简史》，原著者为法人 昂 里·马 塞。1980年宁夏人民出版社出版了王怀德翻译、苏联人别里亚耶夫写的《伊斯兰教派历史概要》。吴永贵等翻译、中国社会科学出版社1981年出版的巴基斯坦人马茂德著《伊斯兰教简史》，是又一本介绍给中国读者的外人著述。1981年中国社会科学出版社出版了马坚译《古兰经》和宝文安译《布哈里圣训实录精华》，是我国翻译出版伊斯兰教经典方面的新进展。上海外语教育出版社去年2月出版的《古兰经》选，是由中国伊斯兰教协会研究部、上海外国语学院阿拉伯语言文化研究室译注的。

大量文章的发表，也是我国近年来伊斯兰教研究取得成果的重要方面。据粗略统计，近几年来发表的有关伊斯兰教研究文章五十篇上下（迄1981年年底），超过了解放以来三十年的。论述的内容，有探讨伊斯兰教传入中国和在中国发展的，如朱江的《伊斯兰教文化东渐扬州始末》、黄秋润的《浅谈伊斯兰教传入泉州》（暨南海交史研究）、王正书的《伊斯兰教传入上海地区的时间及线路探讨》（学术月刊）、王治来的《伊斯兰教在新疆的发展》（新疆历史论文集）等。有论述伊斯兰教和中国少数民族关系的，如谷苞的《维吾尔族和伊斯兰教》（新疆社会科学研究动态）、李松茂的《伊斯兰教和回族风俗习惯》（中央民族学院学报），韭一之的《试谈撒拉族的历史发展与伊斯兰教的关系》（西北五省区伊斯兰教研究通讯），马通的《浅谈东乡族族源与伊斯兰教》（甘肃民族研究），薛文波的《伊斯兰教在蒙古史中的地位》（甘肃民族研究），李耕砚、徐立奎的《卡力岗地区部分群众昔藏今回的调查》（青海社会科学）等。有论述伊斯兰教教派的，除了上面提到的两本专著外，尚有勉维霖的《宁夏伊斯兰教

教派分化浅谈》（世界宗教研究），陈慧生的《浅谈清代白山派和黑山派之间的斗争及其影响》（新疆社会科学研究动态），王守礼的《新疆伊斯兰教教派初探》（新疆社会科学研究动态），以及赵增泉的《伊斯兰教什叶派及其分支体系》（世界史研究动态）等。研究清真寺的占相当大比重，陈从周的《广州怀圣寺》（社会科学战线），海博的《宋元时代的泉州清净寺》（海交史研究），庄为玑、陈达生的《泉州伊斯兰教寺寺址的新研究》（泉州文史），金启琮的《呼和浩特召庙，清真寺历史概述》（内蒙古大学学报），刘策、陶京天的《宁夏同心县城清真大寺的建筑艺术》（宁夏大学学报），汪溶的《西宁东关清真大寺的修建》（青海社会科学）可以为代表，内容极为广泛。我国伊斯兰教研究，正在深度和广度上前进。

伊斯兰教研究者、工作者聚集一堂，共同探讨伊斯兰教研究中的问题，交流观点和成果，是促进伊斯兰教研究的好形式。1980年11月和1981年10月先后在银川和兰州举行的西北五省区伊斯兰教学术讨论会，是这种形式的具体运用。两次会议参加者二百多人，汇集论文资料一百多份，是我国伊斯兰教研究的空前收获。由于伊斯兰教分布全国，参加会议的除西北五省区的同志外，还有北京、上海、泉州、云南、黑龙江等地人员，已初具全国规模。今年秋天在西宁举行的又一次西北五省区伊斯兰教学术讨论会，定将取得进一步成绩。此外，我国还举行过其他一些与伊斯兰教研究有关或包括伊斯兰教研究在内的宗教讨论会。大量事实表明，我国伊斯兰教研究当前形势很好，从一个方面体现了我国学术研究的活跃发展。

二、进一步搞好伊斯兰教研究的几个问题

前进、发展着的事物会显露其不足。停滞、僵死的东西才是

“完满”的。当前伊斯兰教研究的不断发展，使我们看到了其不足。为进一步搞好我国的伊斯兰教研究，以下几个问题需要提出：

1、发扬我国伊斯兰教研究的优良传统

中国社会科学院民族研究所所长牙含章1981年在兰州举行的西北五省区伊斯兰教学术讨论会上的讲话中说：“我们党研究伊斯兰教问题，是在1939—1941年开始的。当时的历史背景是日本人要成立‘回回国’；研究的问题，从历史到现状，包括伊斯兰教与回回民族的关系问题等。”“那时研究伊斯兰教问题，就是密切联系当时的现实，也就是密切为抗日战争服务，为全国各族人民的根本利益服务。这就是我党研究伊斯兰教的光荣传统。”（西北五省区伊斯兰教学术讨论会兰州会议简报）牙所长具体指的即是1940年前后在延安编写《回回民族问题》一书，及李维汉撰写关于回回民族的文章事。1939年我国处在抗日战争的严重关头，当时日本人除了在东北成立的“满州国”和绥远的“蒙疆自治政府”外，还策划在西北成立“回回国”，包围我陕甘宁边区。为粉碎日寇的阴谋，党中央指示西北工作委员会研究回回问题及与回回密切相关的伊斯兰教问题。在调查研究的基础上，西北工作委员会写成《回回民族问题提纲》，上报党中央；西北工作委员会秘书长李维汉（罗迈）写成《回回问题研究》、《长期被压迫与长期奋斗的回回民族》两篇文章，在延安《解放》杂志上发表；1941年延安解放社出版了李维汉主笔、牙含章、刘春参加编写的《回回民族问题》一书（署名“民族问题研究会”）。该书第三、第四两章专门论述了伊斯兰教。第三章是《什么是伊斯兰教》，四章是《回族发展过程中的回教》。这是我党研究伊斯兰教的开端。当时研究的目的就是为团结包括爱国上层人士在内的广大回民抗日，结果起到了很好的作用。牙含章所长认为这是我

党研究伊斯兰教的光荣传统，他认为“现在还应该继续发扬这个传统，为当前的现实服务”（同上，会议简报）。牙所长的意见无疑是正确的。

任何的社会主义学术研究都不应该脱离现实。和现实没有联系的学术研究是没有生命力的。毛主席说：“无产阶级的文学艺术是无产阶级整个革命事业的一部分”（在延安文艺座谈会上的讲话）。作为社会主义学术研究一部分的我国伊斯兰教研究，也应该是社会主义革命事业的一部分，为社会主义服务，为我国各族人民的根本利益服务。而要作到这一点，就必须面对现实，触及实际，如伊斯兰教和社会主义现代化是什么关系？和信仰伊斯兰教的民族发展是什么关系？和科学文化的普及是什么关系？教派门宦和民族团结（民族内部的团结和民族间的团结）是什么关系？人们研究伊斯兰教和回回民族形成的关系的文章已经多篇了（这种研究很必要，还应进一步探讨），但研究伊斯兰教和回回民族发展关系的文章还没见到。关于伊斯兰教和回族的关系，《回回民族问题》上说：“回教与回族的密切联系，一方面团结了回族（由于社会的分化与教派的对立，这种团结力逐渐减弱），但另一方面又严重的束缚了回族，阻碍了回族的发展与进步”；又说：“回教在历史上对回族的团结奋斗起了一定的作用。但另一方面，他又成了回族文化进步、民族觉醒与社会觉醒的阻碍”。这种敢于触及实际的深刻分析，对于我们今天正确理解和处理回回民族与伊斯兰教的关系，仍有现实的指导意义。四十年前的延安开始的我党对伊斯兰教研究，确实奠立了我国研究伊斯兰教的优良传统，我们应该继承和发扬这个传统。

当然，继承和发扬这个传统，为当前的现实服务，不等于不研究历史。如果那样理解，那是绝大的错误。当年在延安开始研究伊斯兰教时，也是从历史到现状一起研究的。历史是现实的母亲。今天是昨天、前天的发展。不懂得历史就不会懂得或深刻懂

得现实。没有历史研究的高水平，也不会有现状研究的高水平。“根深才能叶茂”这个植物生长的道理，对于学术研究也是适用的、有启发性的。因此，要进一步加强对伊斯兰教历史的研究，取得更多的成绩。但是，历史研究仍要回到现实，正如潜入海底的人要回到水面上一样。潜水员为了上面的事入海底的，不回到上面来下去就毫无意义。历史研究也应该是为了现实而进入历史，不回到现实，完全沉醉于历史，就如同潜水员沉沦海底、遭灭顶之灾一样。还必须说明，历史研究也不是什么都研究。研究历史从来有选择。历史领域浩如烟海，无边无沿，应该选择那些有价值、有意义的问题研究，不要在一些无关紧要甚至无聊琐事——宗教中的琐事又何其多——上耗费精力。人生时间有限，精力有限，因此作好选择很重要。要作好选择，就必须有马克思主义的望远镜和显微镜，坚持伊斯兰教研究中的马克思主义方向。

2．坚持伊斯兰教研究的马克思主义方向

研究宗教不以马克思主义为指导，就不能保证方向正确，甚至有滑入唯心主义泥坑的危险。马克思主义当然没有为我们准备出解答中国伊斯兰教诸问题的现成答案，但为我们提供了探讨这些问题的基本立场、观点和方法。从马克思恩格斯列宁斯大林关于伊斯兰教的论述看，马克思恩格斯对伊斯兰教的产生、信仰、经典，都有深刻的阐述；列宁斯大林的论述则着重于政策方面，因为十月革命的成功使无产阶级革命由理论变成了现实。学习这些论述，无论对于伊斯兰教的研究，或是实践活动（政策的制定和实施），都有指导意义。

马克思主义对伊斯兰教研究的指导作用，当然不止于这些论述，还在于对宗教本质的一系列理论性说明。如恩格斯说“一切宗教都不过是支配着人们日常生活的外部力量在人们头脑中的幻想的反映”（反杜林论），马克思说“宗教本身是没有内容的，

它的根源不是在天上，而是在人间”（1842年11月30日致阿·卢格），伊斯兰教当然也如此。马克思说：“宗教是人民的鸦片。”（《黑格尔法哲学批判》导言）列宁认为“宗教是麻醉人民的鸦片，——马克思的这一句名言是马克思主义在宗教问题上的全部世界观的基石。”（论工人政党对宗教的态度）对伊斯兰教的认识也应立足于这个“基石”之上。斯大林说：“任何宗教都是和科学对立的东西”（和第一个美国工人代表团的谈话），伊斯兰教是“科学的宗教”的说法显然是不科学的。恩格斯在谈到欧洲宗教战争和宗教改革时说：“十六世纪的所谓宗教战争也根本是为着十分明确的物质的阶级利益而进行的。”（德国农民战争）“多数研究历史的人都很清楚，如果抛开教义上的种种争吵和注解的话，全部新教改革是一个广泛筹谋好了的没收地产的计划。”（1881年2月24日致燕·龙格），这为我们认识中国历史上的宗教战争和教派斗争提供了钥匙，等等。我们不在这里更多引用马克思主义关于宗教的论述，仅仅从上面引述的几段，马克思主义宗教理论对伊斯兰教研究的指导作用，就看得十分清楚了。

马克思主义辩证唯物论的基本原理，也是我们研究伊斯兰教的指导思想。马克思说：“不是人们的意识决定人们的存在，相反，是人们的社会存在决定人们的意识。”（《政治经济学批判》序言）宗教属于意识形态，是由社会存在决定的，伊斯兰教也当然不能例外。马克思恩格斯指出：“在唯心主义者看来，任何改造世界的运动只存在于某个上帝特选的人的头脑中”（德意志意识形态）“历史是由……有本事从上帝那里窃取隐密思想的人们创造的。平凡的人只需应用他们所泄露的天机。”（1846年12月28日马克思致安年科夫）伊斯兰教不正是这样的吗？又指出：“一切唯心主义者，不论是哲学上的还是宗教上的，不论是旧的还是新的，都相信灵感、启示、救世主、奇迹创造者，至于这种信仰是采取粗野的、宗教的形式还是文明的哲学形式，这仅

仅取决于他们的教育程度。”（德意志意识形态）这不仅是对宗教和唯心主义哲学关系的精辟说明，对我们认识伊斯兰教也是很中肯的教导。

总之，马克思主义是指导我们研究伊斯兰教的唯一正确世界观和方法论，离开了它的指导就不能正确认识和科学说明伊斯兰教。有各式各样的宗教研究，有唯心主义的宗教研究，有唯物主义的宗教研究，有信仰主义的宗教研究，有马克思主义的宗教研究。我们要坚持马克思主义的宗教研究，坚持伊斯兰教研究中的马克思主义方向。

当然，以马克思主义观点为指导，不等于罗列马克思主义词句（引证马克思主义词句当然也是运用马克思主义的一种方式）。要搞好伊斯兰教研究，还要“详细地占有材料，在马克思列宁主义一般原理的指导下，从这些材料中引出正确的结论。”（毛泽东：改造我们的学习）马克思主义宗教研究是一项艰苦的工作。马克思说在科学的入口处好比在地狱的入口处。从事伊斯兰教研究必须有下地狱（经受磨难）的勇气。只有经受了地狱的磨难（艰苦的工作），才能达到伊斯兰教研究的天堂（取得成果）。

3、加强伊斯兰教研究者间的联系

现代科学如现代经济一样，需要加强联系，分工合作，消除隔绝、闭塞状态，才能迅速发展；手工业作坊式的小而全的学术研究已经过时，大工业的生产方式应该是现代学术研究走的道路。伊斯兰教的研究也应是如此。1979年10月在乌鲁木齐召开的西北五省区伊斯兰教研究工作座谈会作了这方面的开端。1980年11月和1981年10月先后在银川、兰州举行的西北五省区伊斯兰教学术讨论会继续和发展了这种联系。在我国伊斯兰教研究不断发展的今天，这种联系需要进一步加强。我国社会主义制度的优越性，为这种联系的建立和研究的统一规划提供了有利条件。

我国伊斯兰教研究所以需要加强联系，还因为研究伊斯兰教的人员（专业和业余）分布在全国各地。从新疆到云南、福建，从西安到北京、上海，都有人研究伊斯兰教，都有伊斯兰教的研究任务，东南沿海是伊斯兰教传入我国的最早地区，那里有我国最早是清真寺，广州、泉州、扬州、杭州有许多伊斯兰教古迹，都值得研究，泉州同志已经作出了许多成绩，《泉州文史》、《海交史研究》发表了部分成果。新疆的伊斯兰教，无论就信仰的民族或信仰的人数来说，都居全国首位，研究的重要性是不待言的，新疆同志的成果在已编印的多辑《新疆宗教研究资料》中部分地得到了反映。甘宁青为发展我国伊斯兰教研究起的作用，突出表现在已召开的几届学术讨论会上，宁夏人民出版社出版伊斯兰教著述方面受到众人瞩目，人们寄更多希望于宁夏回族自治区。西安（长安）在清咸同年间回民起义前是我国伊斯兰教学术中心，不少人去那里“留学”深造，西安伊斯兰教研究的任务是繁重的，近几年的成果亦是显著的。云南自赛典赤·赡思丁奠定伊斯兰教基础以后已有了长久的历史，清代出现了多位著名的经师，杜文秀刻印了我国最早的一部古兰经，云南伊斯兰教研究在全国伊斯兰教研究中所占地位之重要是肯定的。北京、南京、上海以至重庆等大城市留有我国近现代伊斯兰教活动的重要印记，总结、研究这些，也十分必要。山东，河南、安徽、黑龙江等地也各有其研究的任务和研究的重点。伊斯兰教研究遍布全国。正因为这样，伊斯兰教研究才更需要加强联系，连接各个研究湖泊成研究海洋，共同把我国伊斯兰教研究推向前进。

为了加强联系，有一个常设联络点是必要的。西北五省区伊斯兰教学术讨论会很大程度上起到了这方面的作用，但还不能完全起到这方面的作用，完全起到这方面的作用也有困难。出版一个专门的刊物，如《伊斯兰教研究》或《伊斯兰教资料》，也是大家的希望。学术刊物是学术研究者相互联系的阵地和桥梁。

为了加强联系，还要在交往中采取平等态度。学术平等是真理面前人人平等在学术研究中的具体体现。互相尊重也很必要，特别是信仰伊斯兰教的民族的研究人员和非信仰伊斯兰教的民族的研究人员之间，那种认为信仰伊斯兰教的民族的人研究伊斯兰教就是搞宗教，不信仰伊斯兰教的民族的人研究伊斯兰教就是搞批判，或信仰伊斯兰教的民族的研究人员才懂伊斯兰教，不信仰伊斯兰教的民族的研究人员不懂伊斯兰教的看法，都是不对的。人的知识见解有限，应该互相学习、互相尊重、互相补充。

不断交流成果，是维持联系的保证。没有成果的交流的联系，是不巩固、不持久的。既要反对封建性的“割据”，又要反对资本主义的“垄断”。共同提高，相互促进社会主义学术研究的优点。当然，不能利用成果交流占有别人成果，剽窃、抄袭是学术研究领域中的不正之风，是可耻的行为。

综上所述可知，我国伊斯兰教研究有优良传统，有马列主义毛泽东思想指导，有社会主义制度提供的优越条件，只要大家协力同心互助互勉，我国伊斯兰教研究定能呈现新的局面，为繁荣我国学术文化、赶超世界先进水平作出贡献。

（原载一九八二年第四期《甘肃民族研究》）

“格迪目”八议

冯增烈

伊斯兰教在中国的发展，就内容来说，出现了“遵守”不同的教派；就外部来说，又受到地区的和民族的影响，而在各地传播的时间也有先后，这就使我们从大的方面不能不看到内地伊斯兰教和新疆伊斯兰教的诸多不同，因而也有必要将它们分别开来研究。内地伊斯兰教历经千年，可以回族中的伊斯兰教为代表，而回族中的伊斯兰教又可以格迪目为代表，因为格迪目是伊斯兰教在中国内地发展历史最久并具有中国特征的一派。

一、伊斯兰教在内地的和平传入与和平发展

伊斯兰教在它创立不久便迅速地广布于西亚、北非和西南欧这个接壤地带，同时也传到东方和我国。但是我们只要回顾一下哈里发帝国对波斯、印度、北非以及西班牙的征服，就可以知道它是采用多种手段，包括平权和对资财占有与分配的优惠这一主要手段而使他人皈信①，使伊斯兰教得以广播。但是，中国内地伊斯兰教的传入却是由唐宋时期的阿拉伯、波斯的穆斯林商人和贡使等和平携带而来的。他们所到之处，建立“蕃坊”，修盖清真寺和公共墓地，将伊斯兰教作为其个人、家庭和坊众的信仰固守下来。

---

①参见［美］：希提著，马坚译《阿拉伯通史》上册，第198页。

他们服从中国的法律和管辖，因而不像上述被征服地区那样有一套广义上的政教合一制①。他们父传子受，代代承袭着先辈的信仰，也不像佛教、基督教那样在中国向外传教。当这些早期穆斯林的商业活动被纳入在中国内地商品交换的领域之中时，他们便在水陆交通发达的商道上建立了自己的活动点，因而也必然地使之处在汉族人民和汉文化的汪洋大海之中，其中不少人也由于多种原因而在内地定居下来，并且与当地的汉族通婚。从而使其配偶也皈依伊斯兰教而成为穆斯林。除此以外，也还有由于主佣关系和抱养子女关系等，使一些异民族的人也皈依了伊斯兰教②。这就说明，伊斯兰教在内地仍然是和平的传播与发展的，因而也始终表现为个人的信仰而未像诸如佛、道等教介入政治，随着政治的影响而受到影响。因此可以说，和平携入与和平传播，是内地伊斯兰教得以发展的保证和特点之一。

二、格迪目的名称与实质

“格迪目”这个名词，未见之于晚清以前的著作。本世纪以来在一般著述中所谓的“格迪目”，是指诸如伊赫瓦尼、哲赫勒

---

①一般把哈里发国家和历史上我国内地伊斯兰教的“教坊制”和“掌教制”都泛称为“政教合一制”，其实前者是一种国家政体，后者不涉及国家政权而只是在教坊内部兼管宗教和部分民政事务，所以我们把前者叫叫做“广义上的政教合一制”，后者自然是狭义的，以示原则区别。

②例如康熙年间伊斯兰教著名师舍蕴善，原名魏元都，父魏建，汉族，湖南辰州（今源陵县）世家。元都十一、二岁时沦为孤儿，为原籍陕西临潼零口镇回族军官舍应举收为义子，名取舍起灵（云），字蕴善，遂皈信伊斯兰教并转而成为回族。见《经学系传谱》手抄本。

耶和西道堂等教派以外的老派而言，于是名称与概念也较固定下来。人所共知，“格迪目”是阿拉伯语“古老”的意思，因之我国穆斯林使用这个名词是泛指从古以来的内地伊斯兰教。然而仅就新、老的对比而论，清初哲赫勒耶的兴起也使华寺门宦被称做“格迪目”；在宁夏，由于虎夫耶门宦产生较早，因而也有人称其为“格迪目”的，意思是“老派”。但是对诸如这两派这样的称谓并不普遍。在一般穆斯林的习惯上，甚至就全国而言，仍然认为从唐宋以来代代相承并与内地习俗有某些结合的教门才称作“格迪目”，也有称作“忒克迪德”（因袭派）的。因此我们认为，现在应该按照长期以来多数穆斯林的习惯概念和本世纪以来学术界已经通用的名称及其内涵，确定“格迪目”就是从唐宋以来在内地发展的伊斯兰教。事实上，其他各派的出现其最早者也不过是明清之际，他们既是从格迪目发展蜕化而来的，并且其基本教义也仍然没有离开这个从古以来的中国逊尼派的教义，所以说，格迪目源远流长，足以作为伊斯兰教在我国内地发展的代表。对其进行深入研讨。在一定意义上可以找到内地伊斯兰教发展的规律和特点来。

三、格迪目的教义学

格迪目是教义上的逊尼派，在教法上遵从大伊玛目哈乃斐的“迈斯孩布”，这也就是说，他们固守“伊麻尼”的六大信仰和念、礼、斋、课、朝的五大“伊巴达特”，同时在某些地区化、民族化的礼仪和习惯上又秉承哈乃斐的原理而加以灵活对待。众所周知，伊斯兰教六大信仰的核心是“认主”，穆罕默德和列圣只是安拉的“钦差”和使者，《古兰经》只是安拉的“皇言”，诸“天仙”只是安拉的仆役，后世和前定只是安拉一定意志的表现。于是，从“认主”这个核心便产生了“凯俩目学”，也就是正统派的认主学。根据中国逊尼派早期的优势以及直到明代后期经

堂教育仍然在讲授《尔戈依法》①来看，唐宋以来内地伊斯兰教遵奉正统教义是肯定的。问题是到了元代中叶，内地已经出现了苏非主义的修道者②，估计此时前后苏非教义及其经典便已经传到了我国。明末清初，苏非派的传教士东来布道，异常活跃，不唯发展了中国的“苏非主义派别”，而且也影响及于正统的老格迪目。本来，苏非主义的喜主、近主乃是凭借个人意识的“闪光”而获得的一种神秘的直觉，它与《凯俩目》的论证是有区别的。但是这种神秘的直觉论更易补充《凯俩目》理性论证的不足，因之它的认主理论便不仅在经堂教育中以《米尔沙德》③、《虎托布》等经典与《尔戈依德》同时讲授，而且在汉文译著的认主学中也被大量地采用。此外，汉文译著在这方面也同时融汇了儒家的陆王心学。于是，格迪目的认主学便成了《凯俩目》、苏非教义和汉儒理学的融合，因之也反映了伊斯兰教的认主学在中国内地的发展，反映了格迪目的认主学的特点。

四、格迪目与什叶派的关系

根据史料记载，什叶派的穆斯林从唐宋以至元代都先后到过

---

①《尔戈依德》，欧麦尔·奈赛非著，呼罗珊著名学者赛阿德丁·泰夫塔查尼注释，为我国伊斯兰教之教义学主要读本。刘智称其为《教典释难》。同治九年（1870年）马复初刊印上下两册，称《教典释难经解》。光绪十九年（1893年）马联元刊印注文节本，称《天方释难要言》。以后分别有杨仲明《教心经注》和马坚《教义学大纲》译本。

②见摩洛哥著名旅行家伊木·白图泰《游记》。他在元顺帝至正年间来中国，曾在广州见到过此类修道者。此外，《元典章》中所谓“迭里威士”也是这种人。

③《米尔沙德》，作者阿卜杜拉。该经系波斯文苏非教义名著，共分五章，而值得注意的则是最后一章强调穆斯林要履行“五功”。我国有伍遵契《归真要道》译本。

内地①，他们携入什叶派的教义、礼俗是毫无疑义的。但是分析目前格迪目的信仰和礼仪，我们可以发现什叶派的教义并没有被内地的逊尼派所吸收，而只是遗留下什叶派的一些习俗。其原因，无疑与两个水火不相容的派别在中国都没有形成诸如国外的那种政治势力及其斗争以及逊尼派在内地的宗教势力处于优势有关。我们虽然也听到过格迪目的阿訇们有时提到"隐遁伊麻目"在逊尼派中的变种马赫迪，但这也只是在讲"卧尔足"谈到末日来临前才加以引用，实质上并没有发展成为主要的教义。在汉文译著中，例如马卿伯的《教款捷要》虽然也曾经将什叶派的十二伊麻目与四大"索赫伯"并列，断为"具是正道的伊麻目"，然而格迪目充其量也不过把他们认作圣裔而已。因为习惯上格迪目所纪念的只有"我们圣人父子五人"，即先知父女和阿里父子。这也就是说，只纪念到侯赛因为止，界限是很森严的。即使一般所谓尚绿、清真寺称掌教为"伊麻目"而不称"哈里发"、习用波斯文经典以及"阿舒拉"日等都作为什叶派看待②，但细析起来，尚绿却是伊斯兰教世界的普遍现象，习用波斯文至少在元代是一种主要的文字③，而格迪目的穆斯林把熬"阿舒拉粥"却说成是努海圣人的事。由此可见，这些现象大致可以说是元代以后大量来到内地的什叶派穆斯林的习俗遗留。因此我们认为，格迪目并没有吸收什叶派的基本教义，只不过从某些方面在逊尼派所允许的范围内使其习俗化罢了。

---

①参见《清代中国伊斯兰教论集》第182页注①。

②徐珂：《清稗类钞》。

③参见马汝邻：《"亦思替非"是一种什么文字》（《甘肃民族究研》81年创刊号）

五、格迪目的地区特点

阿拉伯的伊斯兰教传入中国，不可能不受到所在地区文化的、民族的以至于异教的影响，这也是伊斯兰教在世界各地所表现的通则。关于这些影响的具体事实，笔者于80年冬在“西北五省（区）伊斯兰教学术讨论会”的银川会议上论证“伊斯兰教中国化”①的时候，曾经举出了一些例子，现在无妨再撮要地重复一些，例如，汉文译著中的教义学虽然没有脱离《凯俩目》的主旨，但至少在论证的哲学概念、哲学术语以至于方法等方面，却都采取了汉文化哲学的形式。又如，伊斯兰教是禁止膜拜个人和咒符的，然而我们却可以看到一些格迪目的穆斯林向圣贤的陵墓祈雨和吹、喝“都哇儿”。再如，《清真言》的念诵本来是对信仰的表白，但是我们却也可以看到人们将它作为中国式的避祸祈吉的祷词。此外，伊斯兰教的节葬和搭救亡人的仪式在内地许多地方已经出现厚葬等汉化的繁文缛节，格迪目穆斯林对《古兰经》的诵读也采用汉语的音位②，如此等等，都莫不表现出它所受到异域文化、民族、语文以及异教的影响，从而发展为格迪目的中国内地特色。格迪目为了巩固自己并求得发展，在教坊制度、清真寺的组织与建筑、宗教教育、宗教文物与语文、宗教节日甚至如“转拜拉特”的活动等等，也都有一套不同于阿拉伯伊斯兰教的制度、措施和改变。诸如此类，充分地展现了格迪目作为伊斯兰教在中

---

①见拙文：《从陕西“该迪木”教派的某些表现试论伊斯兰教的中国化问题》（银川会议文件）。

②汉语标准音的音位不仅同阿拉伯语的音位是两个不同的音位系统，而且同其他汉语方言的某些音位也不同。格迪目的穆斯林散居各地，已经形成按其所居住地区的方言音位诵读《古兰经》，甚至有如单音节语诵读汉语古文的语调，成为其阿拉伯语音“汉语方言音位化”的一个特点。

国内地一支的独特性，也是我们研究中国伊斯兰教大有可为的天地。值得注意的是，格迪目一本伊斯兰教的教旨，既重视宗教生活，也重视世俗生活①，因之从这一点出发，它虽然是伊斯兰教在中国内地具有特点的一支，但是在教义和教法上却仍然固守着逊尼派的传统，只是在世俗生活上表现了一种灵活的态度。例如清真寺的建筑采用中国型制是世俗的，表现了灵活，而作为西向拜主之所却是宗教的，严守着原则，其它等等也莫不如此。这就说明格迪目既是正统的伊斯兰教，同时也呈现出它在中国内地发展的特色。

六、格迪目的衍化

从唐宋发展到十七世纪，从格迪目出现了分化，众所周知的便是西北诸门宦的相继出现，而伊赫瓦尼的兴起一般则认为是发生在清末。其实，根据康熙年间舍蕴善的学生赵灿所著《经学系传谱》这个手抄孤本和山东济宁清真寺的有关史料来看，在此之前，“凭经立教”的思潮就开始兴起。当时为了伊麻目领拜究否在班内班外的问题，礼拜时打坐起指的问题等等，曾经在全国南北各地引起了一场轩然大波。由此可见，产生并相对于格迪目的派别可以说基本上多是在十七世纪开始出现的，只有后起的西道堂则是清末才产生的一个教派。所谓“教派”，国内外历来的提法都是较模糊的，往往将哲学派别、政治派别、教法派别其甚至“遵守”有所不同者一概都称之为“教派”。我们认为，作为一种习惯上的称谓未尝不可，向作为科学的分类则尚须斟酌。从逊尼派的教义来看，尽管西北诸门宦有其各自的某些特点，目前也有人

①如：《古兰经》28章77节：“你应当借真主赏赐你的财富而营谋后世的住宅，你不要忘却你在今世的定分。”（本节第一句，见马坚译《古兰经》第301页）

将他们列为苏非派，其实他们仍然是“舍拉尔蒂”和“妥勒盖蒂”并重的一个在中国出现的派别。因为除了类如尕德林耶的“出家人”以外，诸门宦的穆斯林们仍然在六大信仰和五大天命的基础上才进行苏非式的功修，甚至在前两者的讲究上比格迪目更为严格，因之诸门宦也自称他们是逊尼派和大伊麻目的迈斯孩布，所以将他们笼统地归之为苏非派是值得商榷的。至于伊赫瓦尼，从又称其为“逊奈蒂”来看，他们无疑是清初“遵守分歧”的继续和发展，除了“遵守”，从根本上来说，与从古以来的格迪目几乎没有重大的教义区别。此外，近半个世纪以来从伊赫瓦尼分离出来的“赛来非耶”，俗称为“三拾”，在遵守前三代的正统，对《古兰经》象征性的经文有一些不同的观点以及某些教仪有所不同以外，他们也仍然承认自己是逊尼派。最后，是后起的西道堂，在教义上明确地标榜自己是遵奉“介廉老人家”，只是在宗教组织上实行一套乌托邦式的“穆斯林公社”制。由此可见，这些派别同格迪目有着“源”和“流”的关系，因而也有“源”和“流”的相对独立性。其原因，就在于他们都保持着一千多年以来内地伊斯兰教的某些共同的东西，因此研究这些“教派”，就不能不注意到他们从古代格迪目衍化出来的事实，同时也要看到它们衍化的结果。

七、格迪目与回族

回族形成的群众基础是元代西亚和中亚的各种族移民，其中也包括有大量的穆斯林。他们在当时政治、经济、地区等因素的主导作用下，经过一段时期的融合，形成了我国民族大家庭中最年轻的回回民族。对于回族形成过程中以及其后伊斯兰教所起的作用，从定量分析来看，目前学术界的意见还不一致，但是从定性分析来看，可以说大家都承认伊斯兰教是有其作用的。那么，格迪目与回族的关系又是怎样的呢？第一，就时间而论，格迪目这

时已经有六七百年的历史了，这也就不言而喻地说明，它的发展较早，回族的形成则为迟。第二，是当时穆斯林的移民中有不少什叶派，据说《元史》称他们为“木速儿蛮”①，但是如前文所述，这些什叶派除了留下了一些习俗以外，在教义上却已经被具有优势的逊尼派格迪目所销蚀。这也就是说，这些移民在格迪目的一定作用下回族化了。第三，周密是宋元之交的人，他所说的“今回回皆以中原为家，江南尤多”②至少反映的是南宋时期的情况。由于这个时候回族还没有形成，因之所谓“江南尤多”的回回自然是指当时格迪目穆斯林而言。这批以江南为主而散居在各地的穆斯林，后来也作为回族早期的成份而被融入了回族。第四，回族形成以后，格迪目的教义变成了回族意识形态的一个主要组成部分，它的某些礼俗也逐步转化为回族的民族风俗。如果我们考察明末清初回族中伊斯兰教的三大运动，就可以看出经堂教育是格迪目式的宗教教育，汉文译著也是格迪目的宗教教义和此前格迪目发展的实践总结，即使门宦的兴起，也仍然脱胎于格迪目，表现了“舍拉尔蒂”与“妥勒盖蒂”即正统教义与苏非功修的结合。以上情况说明，所谓伊斯兰教在回族形成及其后回族生活中的某些作用，其中绝大部分也就是格迪目所起的作用。由此可见，格迪目与回族的关系是密不可分的。附带，格迪目作为一个教派同其他教派一样，已经越出了回族的范围而为其他信仰伊斯兰教的民族穆斯林所遵奉。

八、格迪目的量变和质变

从目前格迪目所表现的特点来看，大致可以认为它处在一个较长期的相对的量变过程。首先，随着商业经济的发展，最早

①洪钧：《元史译文补证》卷29。

②周密：《癸辛杂识·回回砂碛》

出现了“教坊制”，以致这一制度至今仍基本存在。其次，是在中国封建社会里的汉化过程。有些人不喜欢或者忌讳“汉化”这个名词，其实一定的汉化既是事实，也是避免不了的，所以就连马注也主张“圣人不凝滞于万物而能与世推移”，刘智也说“揆之时宜，似亦无碍，姑从之”。事实上，“随着每一次社会制度的巨大历史变革，人们的观点和观念也会发生变革，这就是说，人们的宗教观念也要发生变革”①。这条法则无疑决定了伊斯兰教也在变化，如我们考察巴布派②的兴起，研究伊克巴尔诗中的宗教观③，

---

①《马克思恩格斯全集》第七卷，第240页（65年10月本）。

②“巴布”是伊朗语“门”的意思，系指“隐遁伊玛目”将通过此“门”把他救世的旨意传达给人们，所以巴布派是从什叶派分离出来的一个分支。该派为设拉子商人的儿子赛义德·阿里·穆罕默德（1820—1851）所创，一般也称他为“巴布”。他著有《默示录》一书以代替《古兰经》，认为人类社会是一个不断新陈代谢的过程，故其救世主张便反映了当时伊朗中小商人、农民和手工业者的利益，因此得到迅速的发展，并且在十九世纪中叶爆发了几次反对国王专制的大起义。在宗教方面，该教义提倡恢复伊朗古代琐罗亚斯德教的石棺葬礼，规定新年为主要节日，星期五上午为迎接太阳的日子，而且将《清真言》改为“除真主外，别无神灵，巴布是真主的使者”。因此从其全部教义来看，它是由什叶派极端派别教义出发的一个政治派别。

③伊克巴尔（1877—1936）是近代巴基斯坦著名的社会活动家、哲学家和诗人，曾在剑桥大学和慕尼黑大学学习，获得博士学位，著有《伊斯兰宗教思想的重建》、《自我的秘密》等哲学著作和《驼队的铃声》等十部诗集。他反对伊斯兰的教条主义、命定主义和形式主义，主张以唯理主义和资产阶级人道主义对《古兰经》和伊斯兰教教义作出新的解释。他认为哲学的最高实体是“自我”，这种“自我”不仅是真主，也是自然的主宰、生命的源泉和社会历史发展的动力。可见他是因袭伊斯兰教的传统，并且使对它的改革适应于资产阶级日益发展的需要。

了解德黑兰穆斯林和塔吉克族的礼拜①，甚至从语言上比较马来西亚穆斯林的阿拉伯语“举意词”和我国的波斯语“举意词”，研究印度的《安拉奥义》和在穆斯林看来美国的伪伊斯兰教等等，都无不说明伊斯兰教所发生的各种不同变化。否则，就不会出现伊斯兰早期的哲学和法学派别，也不会出现近代国外的原教旨主义思潮和伊斯兰现代主义思潮等。关于“汉化”的问题，我们无庸考察唐代的情况，那时候大概并不突出。到了五代以后，出现了前蜀李珣兄妹和南宋后期蒲寿晟这样汉化之深的诗人，由此也可以推知当时民间的情况。元代初期，周密在1291年亲眼看见过当时穆斯林的丧礼，记载了丧者家属的嚎啕大哭和“富有则持烛撒果于道”②，分明地反映了汉族的习俗。由此可见，格迪目的先辈们允许一定的汉化，至迟已经从五代开始。再次，如上文所述，苏非教义的吸收也不会晚于元代中叶，而什叶派的融汇估计也完成在明初。在语文方面，格迪目大量采用波斯语是在元代，因为从目前尚在使用的“举意词”和“拜拉特词”等就可以得到佐证。最后，根据现有的材料，融汇中国哲学的教义学也开始于明嘉靖七年（1528年）的《来复铭》刻石③。以上这些情况结合经堂教育的课程、经堂语和与之有关的清真寺制度等来看，就可以大致确定格迪目经过长期的相对的量变，到了明代中期才具备了它的规格，完成了质变，从此它便以一个完整的教派而出现了。

根据以上的初步分析，我们可以对格迪目得到如下的认识：

①德黑兰穆斯林将“底格勒”与“沙穆”两次礼拜合并。塔吉克族也将五次礼拜只作晨礼和昏礼，其他三次认为是可有可无的“副功”。参见《清代中国伊斯兰教论集》第157页及王守礼：《我国新疆塔吉克族的宗教信仰》。

②周密：《癸辛杂识·回回送终》。

③：冯今源：《〈来复铭〉析》

第一，它是伊斯兰教逊尼派在中国内地这个特定的地区和历史条件下和平传入与和平发展的产物。在长期的量变过程中，它以逊尼教义为基础，在教义学上吸收了苏非派的一些认主论，在宗教习俗上融汇了什叶派和汉族的某些生活方式，在宗教组织、教育、语文、建筑、文物以及节日等方面也形成为一套自己的制度和风格，因此它是伊斯兰教在中国内地或在东方具有其独自特点的一个分支。

第二，它是伊斯兰教在中国内地历史发展的主流，其他后起的教派同它有着不可分割的渊源关系，而且在一定程度上为它长期发展的规范所作用。即使各教派有其相对的独立性，“遵守”上也各有所不同，但是在逊尼派的基本信仰和基本宗教功课上却没有质的差别。

第三，它同回族的关系是密不可分的，对回族的形成和发展曾经起到一定的影响和作用。同时作为一个教派，它也已超越出回族的范围而在内地信仰伊斯兰教的民族中同样具有某些作用和影响。

第四，它对研究伊斯兰教在中国的发展史、回族史、民族关系史以及中阿文化交流史等都具有重要的意义，因此开展对历史上格迪目的研究，便成为学术界的一个值得注意的课题。

（原载一九八四年第一期《西北民族学院学报》）

中国伊斯兰教教坊制度初探

冯今源

伊斯兰教自唐初传入中国，迄今已有一千多年历史了。在这漫长的历史时期中，中国伊斯兰教先后产生了一些宗教组织制度。这些制度不仅具有伊斯兰教本身的特色，保留了伊斯兰教的信仰、制度、传统习俗；而且由于不断地适应中国历史社会条件的发展，从而带有许多中国的特色。这些组织制度，是中国伊斯兰教区别于其它国家伊斯兰教的一个突出特点。它们对中国回回民族的形成和发展，也曾起过一定的作用。研究这些制度，是研究中国伊斯兰教的重要内容之一。

一、什么是教坊制度？

教坊制度，又称“阁的木教坊制度”或简称“阁的木制度”，是解放前以教坊为基本单位的一种宗教组织制度。它在回回民族的宗教组织中，年代最久，分布最广。

“阁的木”是阿拉伯语Qadim的音译，意为“古老”或“陈旧”，是中国伊斯兰教中最古老的一种宗教思想体系，它直接渊源于伊斯兰教四大法学派之一的大伊玛目哈乃斐派。明朝以前，阁的木一直是在我国穆斯林中流行的伊斯兰教体系。直至明、清之际，在回回、撒拉等民族的穆斯林中，才相继分化出一些新教派。为了与新教派相区别，遵守古老宗教制度的人便自称为“老阁的木”或“清真古教”，借以表示自己的长期发展历史和正统

性。

阁的木在宗教信仰方面严格崇信伊斯兰教的基本信条："万物非主，唯有真主；穆罕默德（是）主的钦差"①；坚持"六大信仰"，信安拉、信使者、信天使、信经典、信前定、信后世；在宗教功课方面，严守"念、礼、斋、课、朝"的"天命五功"；在宗教仪式方面，反对宗教改良，偏重因袭传统，重视细枝末节的宗教习俗。以这种古老的宗教思想体系为指导，相应建立的一套宗教组织形式，即称教坊。

所谓教坊，包括由以清真寺为中心的一个地区的全体教徒所形成的独立的、地域性的宗教组织单位。其明显的特点：第一、教坊的独立性：凡有十几户、几十户或几百户穆斯林居民的地区，只要人们有能力，便可以建造一座清真寺，择聘一位阿訇任教长。凡在该寺举行宗教活动的教民，都属于寺的"高目"②，归教长所管辖，对本寺尽义务。这一区域便形成一个独立的教坊，与其他教坊没有任何隶属关系。第二、教长的聘请制：各教坊的教长由本坊教民在品学兼优的阿訇中择聘，既非世袭，也无"太爷"、"道祖"一类的称呼。受聘的教长，可以是本坊人，也可以是外坊人，但一般都不请本坊的阿訇。教长任期一般为三年，可以连聘连任。

---

①这句话被称作"清真言"（al-Kalimah al-Tayibah），或"作证言（Shahdah）刘智在其所著《天方典礼择要解》中称之为"谛言"。凡口诵此言者，即被认为接受伊斯兰教的基本信仰以示皈依。信徒在一切隆重的场合，特别是临终前念诵它以表示虔诚。念诵（包括口诵或心念）此言，是伊斯兰教"天命五功"之一——念功。参见任继愈主编、上海辞书出版社出版的《宗教词典》中"清真言"、"作证言"、"念功"诸条。

②高目，阿拉伯语Gawm的音译，意为"居民"。

二、教坊制度下的清真寺组织及经费来源

在阿拉伯国家，清真寺内没有阿訇，只有伊玛目；伊玛目由政府的宗教基金部委派，经费也由政府宗教基金部供给。中国教坊制度下的清真寺则不同。教坊的地域性和独立性导致清真寺有一整套组织机构，其经费只能来自本坊内的高目。

（一）在教坊制度下，清真寺的组织分为两部分：一部分管理教务，一部分管理寺务。管理教务的有：

阿訇：阿訇作为教长，教职最高，主持本坊的全面宗教事务，担任开学讲经及宗教学说的教授工作，故又称"开学阿訇"。此外，还为教民举行各种宗教仪式。

伊玛目：教职仅次于阿訇，又称"掌教"或"住持"，专司领拜和掌管教规，可以代行阿訇的职权，主持教民的宗教活动。

海推布：又称"二掌教"或"协教"，专门负责宣读"呼图白"①，通过诵经说教来劝导教民。在河北、山东、东北一带，海推布为亡人行洗礼。

穆安津：亦称"三掌教"或"赞礼"，是清真寺的宣礼员，每天按时念"邦克"②，召集大家来礼拜。

上述伊玛目、海推布、穆安津称为"三道制"或"掌教制度"，代代世袭罔替，与阿訇的聘请制不同。据杨永昌同志考证，"清真寺掌教制度的雏型，大概于公元九、十世纪就开始出现。经过一个形成、发展阶段，到公元十四世纪下半叶，清真寺

---

①呼图白，阿拉伯语Khutbah的音译，原意为"演讲"，伊斯兰教专指在聚礼日和主要节日礼拜时的讲道词。内容主要是念诵有关经文，赞颂安拉，宣讲先知的戒训。

②邦克，波斯语Bang的音译，意为"召唤"。礼拜前穆安津念一段招待词，并多次重复，要教徒准备礼拜，谓之"念邦克"或"念赛俩提"。

的掌教，不但形成了完整的制度而且进入家传世袭阶段。”①距今已有六百余年的历史。由于世袭制度有许多弊病，十九世纪末二十世纪初为个别清真寺所开始废除，②如山东陵县冯老庄在清光绪二十二年（1896）的《重修冯家老庄清真寺碑记》中，有“冯庄公议”所定“条规六则”，其第一则即为“开学阿訇必自外方延请，不许扶立长教致令把持”。北京安和桥青河清真寺内亦有当地高目公立的一座石碑，记载着永远废除世袭掌教制度，永远不请本坊人作阿訇的规定。

穆夫提：在比较大的教坊内，有教法官穆夫提，或称“哈的”。③他依据《古兰经》、“圣训”以及其他伊斯兰教教法著作，解释和决定有关宗教教规教律的问题，裁判教民之间的纠纷，处理教坊内一般的民、刑案件。穆夫提不在掌教之列。他是伊斯兰教法律制度的代表，有掌管户婚、钱粮等词讼的权力。元仁宗皇庆元年（1312）虽有敕文禁止，但这种权力始终存在，直到民国才逐渐消失。

海立发：西北地区称“满拉”，是在清真寺专门学习宗教经典的学员。明代末期，在阁的木教坊开始出现经堂教育制度，清

---

①见杨永昌：《漫谈清真寺》，宁夏人民出版社，1981年8月第1版，第17页。

②清康熙年间（1662—1722）即有群众不满于世袭掌教制度而以选聘教长与之反抗的情况，但当时世袭掌教制度并未废除，始终与阿訇的聘请制相并存。

③穆夫提，阿拉伯语Mufti的音译；哈的，阿拉伯语Kadi或Qad的音译，又译作“卡孜”、“卡迪”、“嘎椎”、“戛尊”等。二者原有区别，前者为教法说明官，其职责为对各类诉讼提出正式的法律意见，作为判决的依据；后者系教法执行官，即根据伊斯兰教教法进行宗教审判的法官。在中国则通常是一身二任。

真寺招收一定数量的学员，由教长阿訇传授经文，以培养为新一代的宗教职业者。他们在寺内学习和食宿。毕业后经过“穿衣挂幛”等仪式，取得阿訇的资格，便可以受聘为阿訇。

穆札威尔：亦称“寺师傅”或“四师傅”，负责清真寺水房打水、烧水、灌水、打扫寺院、伺候阿訇等杂务。有的寺里还有其助手“五师傅”。他们都属于寺的勤杂人员。

管理寺务的有：

没塔完里：过去称为“管事乡老”，有些地方称“学董”或“社头”，多由富有的年长高目一人或数人担任；负责管理本坊清真寺的土地、房产和其他宗教收支费用，筹办各种宗教节日活动，决定阿訇的选聘和其它一般寺务。

乡老：清真寺一般还请乡老数人协助管事乡老管理具体事务，也有的教坊在管事乡老以下设“四角乡老”，即按清真寺的东、西、南、北四方各设乡老一人，分别负责各方地区的具体寺务。

（二）教坊制度下清真寺的经费来源，完全依靠本坊的高目，主要有以下几个方面：

1.札卡特天课：纳“天课”是伊斯兰教的“五功”之一。根据伊斯兰教的说法，这是穆斯林必须遵行的“天命”，目的是教人尽人道的义务，去吝啬的习性。该教规定：教徒资财达到一定数量时，每年应按规定税率纳课，商品和现金纳四十分之一；农产品纳二十分之一至十分之一；驼、牛、羊和矿产各有不同税率。中国伊斯兰教解放前以“天课”名义征收的赋税，主要有札卡特（天课）、欧舍尔（什一税）、吉兹亚（人丁税）。阁的木对这种天课制度虽颇为重视，纳天课的数目却并不严格，一般由管事乡老根据情况向高目们摊派，而负责接受保存天课的则是各教坊的教长。

2．房、地租收入：各坊的清真寺的房屋、土地等寺产，名

为“卧各夫”。寺产出租的收入，是清真寺的一项重要经费来源。

3．各种名目的寺费：有“月捐”、“煤费”、“斋费”、“学课”等等。月捐每月一次；煤费一年一次或两次；斋费在每年入斋时一次，数目不定，由本坊高目自由捐助；学课是给阿訇、海立发的薪俸和供养。

4．大柜收入：穆斯林每次到寺里沐浴时，自由投放在沐浴室大柜里的钱，称为“大柜收入”。这种收入因寺的大小不同而不等，有的大寺每月收入近百元。

5．下刀费：伊斯兰教对于宰牲是比较严格的，要求有两个基本的条件：第一，宰牲人必须是穆斯林；第二，宰牲时须用阿拉伯语念诵安拉之名，谓之“道太思米也”。中国穆斯林根据传统习惯，无论是自吃的还是出售的禽畜，一般都到清真寺去宰。宰牲所付的报酬，称为“下刀费”。下刀费一般归宰牲者所有；如果收入较多，则从中提出一定比例上交寺院。

6．其他收入：阁的木提倡散“撒德格乜贴”（也叫“随心乜贴”），鼓励教徒根据自己的实际情况随时“举意”，施舍钱财给寺院，数目不定。阿訇为教民念经时收取“经礼”，俗称吃“海提业”。

上述种种收入，构成了阿訇们赖以生存的物质基础——寺院经济。这种寺院经济对于教坊制度具有重要的意义，它是解放前贯串于教坊制度全部发展进程的一条经济线。

三、教坊制度的形成

恩格斯论述“人们的社会存在决定人们的意识”的原理时曾指出：“在历史上出现的一切社会关系和国家关系，一切宗教制度和法律制度，一切理论观点，只有理解了每一个与之相应的时代的物质生活条件，并且从这些物质条件中被引伸出来的时候，

才能理解。”①教坊制度属于上层建筑。它作为中国回回民族的一种宗教制度，绝不是出于人们的主观意愿，而是因为有它赖以生存的、与之相应的时代的物质生活条件。也就是说，教坊制度必然受其物质生活条件的制约。我们必须首先详细研究它的这些物质生活条件，才能正确地理解它的形成、发展及其在历史上所起的作用。

（一）教坊制度形成的物质生活条件

教坊制度形成于元明时期。当外来的回回人在中国这块土地上开始定居并建立了自己的商业和农业经济时，在宗教上的反映，就表现为教坊制度的形成。

1、定居生活的开始。显然，回回人在中国定居是教坊制度形成的第一个前提。那么，回回人为什么会在中国定居下来呢？原因有以下几种：

首先，元代回回人多是从陆路成批涌入中国的，数量很多，社会成分很复杂：除一部分自愿来华贸易的回回商人外，还有大量的回回军士、炮手、工匠、贫穷百姓以及已经归附了蒙古贵族的回回达官贵人和学术之士。尽管这些人的社会地位、阶级利益不同，且分别来自阿拉伯、波斯、中亚细亚等不同的国家和地区，分属于不同的种族，但是他们却都有着一个共同的生活经历，这就是在蒙古贵族的侵略、掠夺、压迫下，饱受了战争的蹂躏，是在国破家亡的情况下，作为蒙古贵族的战利品，被强迫远离故土、长途跋涉来到中国的。对于他们来说，返回故里的希望已经由于灾难性的战争，由于蒙古贵族的强权统治，由于迢迢万里的艰苦路程，而彻底破灭了。他们已经是故国难投、无家可奔之

①恩格斯：《卡尔·马克思〈政治经济学批判〉》（1859年8月3—15日），《马克思恩格斯选集》第2卷上，人民出版社1972年5月第1版，第117页。

人，只能寄希望于在中国这块土地上重新安家立业了。

其次，作为色目人的主要成分，元代回回人的政治地位仅次于蒙古人，而高于汉人、南人，在法律上，在科举，仕宦、荫叙、①刑罚以及私蓄兵马等各方面，都可以得到较优越的待遇。当时确有很多回回人在中央和地方政府任重要行政官。据《元史·百官志》等文献记载，京内外各主要机关皆置有回回椽史、令史、通事、书写等官额。元代回回人任中央政府丞相、平章政事等重要职务的，多达三十二人，在地方基层政权机构中任达鲁花赤的就还要多些。②赛典赤赡思丁、奕赫抵雅尔丁、阿合马、买述丁、伯笃鲁丁、苫思丁、怯烈等，都是名噪一时的政治人物。凭借这种优越的政治地位，回回人当然可以在中国各地城乡选择好的地方定居下来，安家立业。他们不再以客人自居，而是以主人翁的态度将自己的力量和智慧贡献给这新的祖国。随着回回人在广泛地区与汉族长期杂居和不断“汉化”，到元朝以后，我国历史上已经不再把回回当作外国人看待了。

2、商业经济的建立。随着定居生活的开始，回回人建立了自己的商业经济。早期来华的穆斯林，绝大多数是商人。元代来华的回回人中，商人和手工业者的数量也很不少。他们经营的区域，遍及全国各地的名城巨邑和贸易港口。贸易的商品，不仅限于香药、珍珠和宝货，而且扩充到了更大的范围。他们中出现了很多腰缠万贯的富商大贾，如泉州回回商人佛莲，拥有资产多达八十艘海舶之巨，在他死后政府清查其遗产时发现，仅珍珠一项就有一百三十石之多。在元世祖初年的财政收入中，回回商人交纳的税款占有举足轻重的地位。

---

①封建时代由于父祖有功而给予子孙入学或任官的权利，称作“荫叙”。

②参见《回族简史》，宁夏人民出版社1978年10月第一版，第8页。

除商人外，还有很多工匠、军匠从事手工业生产。回回人在当时的制香、制药、制革、制炮以及矿产的采冶上都很著名。在弘州设的官局中，曾有西域织金绮纹的工匠三百余户。在寻麻林，有哈散纳统领回回工匠三千户。在宣化，有很多西域工匠为元朝军队制造武装。在大都（北京）、南京（开封）以及江南等处都有回回炮手军匠集中的记录。

这些商人和手工业者，大多生活在城市。众所周知，伊斯兰教是商业社会的产物，与起源于农业社会的宗教不同。在城市中，个人的宗教经验往往会以一种低调的、日常虔诚的平淡形式出现。对于手工业者来说，稳定的工作和主顾，可以启发他发展一些诸如“义务”和“报酬”这样的观念，作为对待生活的基本方向。这种生活条件，对于注重虔敬、严守教法、因循保守、反对改革、注意随俗的阁的木来说，是很适宜的；再加上实力雄厚的商业经济，城市中阁的木教坊制度的形成便有了可靠的保障。

3、农业经济的建立。中国是一个古老的农业国，东来中国定居的回回人，必然要适应中国社会的特点，建立起以农业为主的回回经济。

元朝东迁的回回军士被编入“探马赤军”，曾被迫参与蒙古贵族征服全中国的战争，以后被派遣到全国各地去驻防和屯戍，“上马则备战斗，下马则屯聚牧养”①，过着兵农合一的生活。至元十年（1273）元世祖下令：“探马赤军，随地入社，与编氓等。”于是，大批回回军在社的编制下进行农垦，失去了军籍，变成了农民。元统治者还采取了一些措施，鼓励回回人从事农业生产，如通过行政命令的办法，使散居在各地的回回炮手“赴南京屯田”②；赐土地给回回人耕种；免征回回人的土地税等

①见《元史·兵志》。

②见《元史》卷十一。

等。这样，元朝回回人便初步建立起以农业为主的经济条件，出现了一批回回村、回回岗、回回营，作为他们从事农业生产的区域。

到了明朝，这种农业经济有了进一步的发展，突出表现为有大量的回回新村兴起。这些新农村，有的是在军屯和官僚田庄的基础上发展而成的，有的是由于各地回回人不断繁殖而逐渐形成的。例如，明初在湖南常德的驻军，后逐渐发展成十六个回回村子；云南临安的回龙村，是由洪武和永乐年间马、金两家的官僚田庄发展而成。又如，南京刘命兰一家在永乐初北迁沧州，到第三世已分为十门，子孙陆续迁徙至河北、山东各地，都发展成新的回民聚居区。

回回农业经济的形成和发展，最根本的原因是回回人民的农农业生产活动。这种农业生产活动，为回回民族的形成和发展奠定了坚实的物质基础。正是有了自给自足的农业经济，人们才有能力建造本坊的清真寺，才有能力供养专门从事宗教活动的阿訇和其他教职人员。中国伊斯兰教的阁的木教坊制度才能得以形成。尽管农业经济已经建立，但各地农村回民无地、少地或占有山地、沙地、盐碱地、低洼地的现象比较普遍，因而以农为主，兼营商业、畜牧业或制革、榨油及运输等副业，是农村回民较为突出的又一特点。人们的生产方式和生活方式，决定着人们的思想方式，决定着人们的宗教观点和宗教感情。小农经济为主，兼营一些手工业、商业，这样的生产和生活条件，反映到宗教上就是以一种实用理性主义的形式保留了某些城市的特点，以其沉思冥想的神秘主义和注重虔敬、严守教法、循规蹈俗区别于其他导源于农民社会的宗教所具有的那种豪侠、不可思议、心醉神迷的恍惚或梦幻等特征。显然，这与阁的木的思想体系是合拍的，对教坊制度的形成是有利的。鉴于当时这种以农业为主的回回经济刚刚建立，力量还很薄弱，回回内部的封建势力与宗教势力尚未

能紧密地结合，所以在广大农村不可能产生世袭制的教主，只能实行教长的聘请制。

（二）教坊制度形成的地域条件

同样以自给自足的小农经济为主的其他穆斯林国家，并没有形成教坊制度；中国其他信仰伊斯兰教的少数民族（如维吾尔、柯尔克孜等族），也没有形成教坊制度；只有在中国的回回民族中形成了这种制度。其原因何在？这说明教坊制度的形成不仅须有必要的经济条件，而且还要受到其他条件的制约，回族特有的分布状况就是一个重要因素。“大分散，小集中”的分布特点，为回族穆斯林的教坊制度形成提供了地域方面的可能性。

1、“大分散”局面的形成。回回民族虽有大量的汉人成份和回纥人成份，但主要是由外来回回人构成的。外来的回回人由遥远的西方涌入中国境内后，不可能像土著民族一样拥有辽阔的整块土地。随着“回回军”被派遣到全国各地驻防，广大回回人也不断地迁徙到全国各地；回回商人需要到各地去做生意，更不能集中地居住在一个地方。

> “元代混一欧亚，自哈里发亡后，阿拉伯人……来东方者不知其几千万也。观于《马哥孛罗游记》，北方甘肃、山西、直隶各地，皆有萨拉森人，可知也。”①

其实，不仅是北方各省，举凡云南、广东、福建、江西、陕西、杭州、湖南、湖北、河南、直隶、高邮、信州、辽阳、大都（北京）、兴元（银川）等全国各地，都散居着回回达官贵人及其随从部属，“大分散”的局面在元朝已经形成。②所以《明史·

①张星烺：《中西交通史料汇编》。

②参见民族问题研究会编《回回民族问题》，民族出版社1980年1月，第7页；马霄石著：《回族的来源与形成》，临夏州民族宗教事务局、档案局1982年元月翻印本，第37页。

撒马儿罕传》上说："元时回回遍天下"。

明朝政府对回回采取既笼络又防范的政策，在一个时期内，也曾经使用小规模疏散的办法，把一些聚居西北地区的回回"编管江浙闽广之间"。如《甘宁青史略》所记："英宗正统二年（1437）九月，有新附回回二百三十人，自凉州迁至浙江"；"宪宗成化七年（1471），迁甘州、凉州寄居回回于江南。被迁的人口是一千四百七十九名，四百三十六户。"到十九世纪中叶以后，清朝政府对回回采取大量强迫疏散的政策，回回的居住区域就更为分散了。

2、"小集中"局面的形成。回回人的宗教信仰很深，走到哪里，便在哪里建筑清真寺，并以寺为中心聚居下来，这就形成了"小集中"的局面。

元、明两朝统治者，在政治上，利用回回人帮助统治中国；在宗教上，也利用回回人所信仰的伊斯兰教作为统治工具。他们任用伊斯兰教的上层人士，对伊斯兰教的学者"答失蛮"①明令保护，还予以免除赋役等特权。

元、明两朝伊斯兰教的地位如此优越，清真寺的建筑当然是不受限制的。摩洛哥旅行家伊本·白图太，在元顺帝至正七年（1347）左右曾到中国一些沿海城市游历。据他说："中国的每个城市里都有穆斯林的聚居区，他们有自己的礼拜寺，他们受到尊重。"②这是符合当时实际的。这些清真寺，有的是朝廷拨内

①答失蛮，又译作"大石马"、"达失蛮"、"达识蛮"，是Danishmend的音译，意为"明哲的人"、"有学识的人"。元代对伊斯兰教学者的称谓。

②《伊本·白图太游记》，1938年埃及版，第2卷，第160页。转引自1958年第1期《中国穆斯林》所载马坚著《中国与阿拉伯各国之间又古老又年轻的友谊》一文。

帮修建的，有的是官僚士大夫阶级“舍宅为寺”或独资创建的，多数则是各地穆斯林根据宗教生活的需要，彼此之间互助互济、募捐筹建的。我国很多清真寺均建于公元十三至十五世纪上半叶，其因盖在于此。

清真寺是回族人民社会生活的中心，它的职能和作用是多方面的。人们不仅在那里沐浴、礼拜、举行各种宗教仪式，还要在那里接受宗教教育、举办婚娶、丧礼、纪念亡故先贤集会、宰牲、排解纠纷、学文习武，甚至在那里治疗疾病。因此，只要有一些人在某地建寺，就会有更多的人向这里聚集，回族人的“小集中”的局面就这样形成了。在城市，回族人自成区域或集中住在一两条街上，如北京牛街即系回民街；在农村，则自成村落或集中在村中的一部分，如山东陵县冯老庄即是一回民村庄。

3、全国范围回民的主要分布，一是在地多人少的地方居住和繁衍；二是在水陆交通干线、运河两岸。主要居住区域如下：

西北的河西地区（包括现在的宁夏和甘肃的张掖、酒泉等地）和陕西。这些地区距西域较近，回回军随同蒙古军进入中国时，最先抵达这些地区。在元代，这里是重要的农垦区。元英宗至治二年（1322）“免回回人屯戍河西者银税”的诏令下达后，进一步有利于这一带回民的发展。

云南是元、明时期回民的又一主要聚居区域。云南回民多为赛典赤赡思丁及其部属的后裔。赛氏曾任云南行省平章政事，后来他的儿子纳速喇丁和忽辛先后继其位，政绩很好，影响颇大，遂使回族移殖此地。明初，有许多人随沐英进入云南，从而使这里的回回又有了新的发展。

中原地区：如河南、山东、北京等地，在元朝时便有回回屯田居住；到明朝，不少回民由南方循运河向北发展，迁至河北沧州、盐山、通州等地，从而使这里成为回民聚居地带。

江南地区：唐宋时有大量来华经商的穆斯林，住在沿海通商

口岸的“蕃坊”里，世代侨居中国。到元明时代，他们已成为土生土长的中国穆斯林，“蕃坊”也衍变为“教坊”。此时，还有甘州、凉州等地的“寄居回回”和“归附回回”，被迁徙到江南各地。因此，在杭州、苏州、扬州、丹阳及长江中下游的南京、安庆、武汉等地，都有回民聚居。

上述回回民族这种分布特点，为教坊制度的形成提供了地域条件。因为“大分散”，全国不可能建立统一的宗教机关，各地的清真寺只能是各自独立，互不统属，各教坊只能是一个独立的宗教组织单位。因为“小集中”，所以一个地区的教民能集款造寺，并以清真寺为中心组织在一起，形成一个地域性宗教集团——教坊。十六世纪中叶，西北地区出现了门宦教派。后来，随着农业经济的发展，社会阶级的分化，封建势力与宗教势力紧密结合，门宦教派的教坊单位被突破，形成门宦制度。但从全国范围看，广大回族地区实行的基本上仍是教坊制；即使在西北地区，这种以清真寺为中心的教坊制度，仍然与门宦制度并存。造成这种现象的原因固然很多，其中回族“大分散，小集中”的分布特点显然是一个非常重要的因素。

四、教坊制度在回族史上的作用

元、明两朝的统治者，在利用回回人的同时，也都对之进行过歧视、虐待，采取过一些限制和同化政策。但是，它们终究未能阻止回回民族的形成和发展。推究其因，教坊制度的组织保障作用应是不容忽视的。

一个民族的团结、统一，需要有共同的政治要求、共同的经济利益和感情上的联系。但仅有这些还是不够的，还必须借助于思想上的一致和意识形态的统一才有可能。在当时的历史条件下，回回人是以伊斯兰教的形式实现这种一致和统一的。

西来的回回人是带着伊斯兰教的宗教信仰迁徙来华的。但

是，由于生活上的不够安定，由于新环境的强烈影响，由于封建势力尚未与宗教势力紧密结合，他们当时的宗教活动并不很严格，而且也都只局限在个人信仰的范围。要使伊斯兰教成为一面旗帜，将全体回回人齐集在这面旗帜下，就须建立一种组织制度。于是教坊制度便应运而生了。

有了这种教坊制度，人们的宗教信仰得到了组织上的保障。人们的宗教活动，不再局限于个人信仰的范围，而是以教坊为单位，形成了一个宗教集团，在教长的统一领导下进行活动，从而进一步巩固和加深了人们的伊斯兰教信仰。

有了这种教坊制度，中国伊斯兰教的各种社会制度得到进一步完善。教坊把穆斯林联合为一个政治体系；它的“天课制度”是伊斯兰教赋税制度；穆夫提的职务设置，对《古兰经》、“圣训”中法律规定的遵行，标志着伊斯兰教法律制度的存在；经堂教育的开设，表明教坊内伊斯兰教文化教育制度的确立。这许多伊斯兰教社会制度中适合于回族发展的形式，在教坊制度的组织保证下，成为回回民族的政治、经济、文化教育制度的重要因素。

有了教坊制度，打着伊斯兰教印记的各种传统习俗也保存下来了。这些传统习俗，如饮食、婚姻、丧葬等，在教坊制度下，逐渐衍变成为全民族的风俗习惯，开斋节、古尔邦节等宗教节日，也随之变成民族的节日了。

伴随着宗教信仰的加深、宗教制度的完善和风俗习惯的保持，回回人的共同心理状态完成了，民族共同体的形成条件进一步完备了。教坊就象回回人在各地的宗教堡垒，在那里他们抗住了元统治者的歧视、迫害，抗住了明政府的种种“汉化”措施。他们没有失去自己的民族特点。相反，他们还利用这种“汉化”措施，加快了回回民族形成的步伐。例如，由于“禁胡语”，使原来分别操阿拉伯语、波斯语及中亚各族语的回回人有了共同的

语言——汉语，这对于他们之间更好地交流思想感情，更快地接近汉族的经济、文化水平，是大为有益的。同时，由于宗教信仰的加强、宗教生活的需要，他们还保留了一小部分宗教词汇——经堂语，在回回内部被各地区、各行业的人广泛地使用。使用这些词汇，往往比使用同义的汉语更带有丰富的民族情感，更利于回民感情的沟通。又如，由于宗教信仰的加强，明政府强令回汉通婚的法律规定并未被大多数人执行；即使有些回回人与汉人通婚，结果往往不是回回被“汉化”，而是汉族人“随回回”，从而增加了回民的人口，壮大了回族的队伍。

总之，不同国籍、不同种族的回回人，所以能互相融合，逐渐具备形成民族共同体的种种要素，进而形成回回民族，成为中华民族不可分割的一个重要组成部分，自有其经济的、政治的原因和社会历史背景；在此基础上，伊斯兰教作为一种共同的心理状态，起了重要的纽带作用，而教坊制度正是从组织上保证了这种纽带的完成。这种有益于回回民族形成的历史作用，应该予以肯定。

五、教坊制度的封建主义性质

作为封建社会的一种上层建筑，教坊制度的封建主义性质是很明显的，它受封建地主经济的制约，是为封建地主阶级的经济利益和政治利益服务的。这主要从下述几方面表现出来：

第一、在教坊制度形成伊始，随着回族农业经济的建立和发展，回族内部开始了社会分化。一部分原来的回回贵族、官僚以及对元、明两朝开国有功的功臣，受元、明皇帝封爵赐地，成为回族中的大地主；广大群众则成为在他们统治下的农民。到明朝末期，回族中已开始了地主与农民的尖锐对立。这种社会分化，必然要对教坊的宗教生活产生一定的影响。教坊制度下的宗教等级，就其实质来说，正体现了解放前中国伊斯兰教的封建主义

性质。

第二、教坊是以清真寺为中心的。元、明时期的清真寺，或者是由皇帝拨官款敕建、敕修，或者是由封建官僚“舍宅为寺”和出资修建，或者是由地方富绅闻人发起募款创建。因此，在寺院经济建立后，寺院的财政大权也必然掌握在地主富绅手中。地主阶级既在寺院经济生活中占统治地位，那么，建立在这种经济之上的教坊制度，必然要以地主阶级在政治上和思想上的统治为其主要内容。

第三、教坊制度中，封建势力与宗教势力已开始初步结合。一方面，教长和掌教都要受封建统治者的扶植，有的教长和掌教本身就是封建统治阶级中的一员。如：元至正年间广州怀圣寺的掌教哈只哈散、泉州清净寺的摄思廉(即教长)夏卜鲁罕丁，都是在地方统治者的支持下充任教职的。又如：按照明朝制度，凡清真寺的住持，均须领得政府发给的剳符作为凭据，其中更有“敕赐剳符”者，被称为“冠带住持”，所谓“冠带荣身”，非常尊严，一切差役徭役，概在蠲免之列。弘治年间正式领取剳符的北京东四清真寺掌教马顒，就是一位“冠带住持”。他家世代为官：其远祖原名定亦德，洪武年间蒙太祖赐汉姓名马信；其祖马义，任中书舍人；其父马健，“任光禄寺署正，亦直内阁中书，译写制敕……领众拜天，祝延圣寿……”①已经是事实上的掌教了。马顒之所以能够领取剳符，充任清真寺的冠带住持，正是因为他出身于这样一个官宦世家。另一方面，封建势力与宗教势力的初步结合还表现在掌教的世袭制上。北京东四清真寺掌教马氏，自明弘治年间给予剳符，住持是寺，绵绵延延，世袭至民国，长达数百年。这种世袭掌教制度，正是一种典型的封建主义制度。

第四、清真寺是土地和房产的占有者，地租和房租是寺院经

①转引自金吉堂：《敕赐清真寺的五百年》。

济的一项重要来源。土地是封建社会的基本生产资料；地租是地主阶级依靠土地所有权对农民的主要封建剥削形式。由此可见，教坊制度正是一种不折不扣的封建制度。

第五、教坊制度有利于地主经济的进一步发展。随着回族经济的不断发展，社会产品的不断增加，回民向教坊缴纳的各种费用也随之增加。巨额的财物收入，可以使清真寺进一步购置土地，使土地高度集中；再将这些土地租给无地、少地的农民耕种，从事地租剥削。在这种宗教收入不断转化为土地和地租剥削的过程中，教坊的教长可以转化为地主教长，并进而成为大地主教主；教坊内原来那种教长与教民之间的宗教等级差别，便转化为地主与农民之间的社会阶级对立。在这种社会经济基础上，一旦其他条件成熟，教长的聘请制就可能为教主的世袭制所代替。

教坊制度是在我国回族穆斯林中影响较大的一种宗教组织制度，它对于促进回回民族的形成，对于加速回回民族封建地主经济的发展和阶级分化，都曾起过一定的历史作用。从这个意义上说，研究教坊制度对于深入研究中国伊斯兰教史和回回民族史，是一项必不可少的工作。

（原载一九八四年第一期《世界宗教研究》）

伊斯兰教苏非派哲学思想初探

杨克礼

伊斯兰教是公元七世纪初，阿拉伯半岛穆罕默德所创立的以信奉“安拉”为宇宙和人类最高主宰的一神教。它的宗教哲学思想是客观唯心主义的一元论，马克思在揭示这个宗教的思想实质时曾指出：“伊斯兰教的核心正是‘宿命论’”。①这种宿命论的宗教世界观，是靠宣扬信仰主义，蒙昧主义和神秘主义来维系的。随着中世纪阿拉伯社会的不断前进，伊斯兰教在其发展过程中，深受其他宗教思想的影响及外来哲学思想的渗入和冲击，打上了时代斗争的思想烙印，表现在宗教神学内部出现了错综复杂的神学论争，围绕认主学为核心，产生了伊斯兰教的经院哲学—伊斯兰教义学（即凯拉姆学），形成了不同的宗教哲学流派。伊斯兰宗教哲学的主要流派有穆尔太齐赖派（唯理论派）、艾什耳里派（正统宿命论派）和苏非派。苏非派是伊斯兰教中的神秘主义派别，它是八世纪阿拉伯帝国社会内部各种矛盾激化反映在伊斯兰教神学思想中所产生的一个派别。苏非派起初由于一些教徒受基督教、琐罗亚斯德教和佛教思想及宗教仪式的影响而出现的一种苦修禁欲主义的民间个人修道方式，发展到九世纪，随着古希腊新柏拉图主义等外来哲学思想的传入，与伊斯兰教的神学思想相结合，便形成了宗教神秘主义，以神学理论的形式出

①《马克思恩格斯全集》第九卷，463页。

现。十一世纪伊斯兰教权威的神学家安萨里，将苏非派的神秘主义经过理论加工和改造纳入正统派的教义，从此苏非神秘主义便成了官方宗教哲学思想。苏非派在承认“安拉”为最高主宰的前提下，它摒弃正统派信仰上的教条主义，以爱主为基本信条的人神合一论代替服从主、畏主和期待主的盲从信仰；它以出世为主的消极无为、遁世苦修的禁欲主义代替正统派的入世与出世并重及宗教礼仪上的形式主义；它以直觉入神冥想、内心祈祷的神秘主义的认主方式，反对伊斯兰教“唯理论派”通过理性思维达到认主的思想。在中世纪伊斯兰教思想史上，神秘主义的苏非派十分活跃，它的宗教哲学思想给伊斯兰教的两大教派，即正统派（逊尼派）和什叶派(阿里派)的神学思想以很大影响，成为各教派思想互相渗透和贯通的纽带，对伊斯兰教教义学的发展起了重要作用，同时在中世纪阿拉伯哲学思想史上也占有重要的地位。因此，研究苏非派的哲学思想，有助于我们了解神秘主义的思想实质和伊斯兰教思想发展的规律，有助于我们了解中世纪阿拉伯哲学思想的发展与宗教神学的内在关系及特点。

一、苏非派产生的社会历史条件

“苏非”一词系阿拉伯语（Sufi），意为“羊毛”，因称谓一个教派，故引伸为“穿粗毛布衣的人”。由于该派成员在早期虔信伊斯兰教的原旨教义，遵从《古兰经》、《圣训》和教法，追求先知穆罕默德当年的俭朴生活，奉行苦修禁欲主义，不追求物质享受，提倡清贫，鄙视世俗的豪华，故穿粗毛布衣，以示其虔诚的信仰和苦行，因此称为苏非派。①后来“苏非”一词便成了神秘主义的同义语。

---

①对“苏非“一词，有的学者还认为来自阿文Safa，意为“清净”；也有人认为来自Saff，意为“在安拉处有高位”。

历史上任何宗教及其派别的出现，都是一定的经济基础和现实社会阶级关系的产物。伊斯兰教苏非派也不例外，它是当时阿拉伯哈里发国家阶级矛盾、民族矛盾和统治阶级内部各集团之间的斗争互相纠结在宗教神学思想上的曲折反映。

公元八世纪初，阿拉伯国家在伊斯兰的旗帜下，通过征服已形成为地跨亚、非、欧地区的伊斯兰大帝国。这时阿拉伯统治者哈里发在领土扩大、财富剧增、特权加强的情况下，改变了初期在被征服地区所实行的减轻课赋税、限制高利贷、赈济贫民，凡信教者一律平等和不迫害异教徒等比较宽容的政策，不但对非穆斯林（未改宗的异教徒）和奴隶实行民族压迫和残酷的经济剥削，而且对穆斯林的“麦瓦利”（mai wali），即皈信伊斯兰教的非阿拉伯人、阿拉伯血统的下层人民，也实行残酷的剥削和压迫。在经济上，阿拉伯统治阶级接受被征服地区先进的封建生产关系，仿效当地贵族，占有大量土地，建立庄园，役使农民和奴隶耕种，征收大量土地贡税、宗教课税及人头税，对农民实行超经济压榨，并对城镇手工业者、城市贫民和商人征收高额赋税，再加上征服战争的大量耗资，给广大下层的穆斯林和其他各部族的人民经济上造成了很大损失，阶级分化日益加剧。在政治上，建立了以阿拉伯贵族为统治阶级的封建等级制，把全国的居民分为四个等级：第一等级是哈里发的家族和阿拉伯的贵族，他们为统治者，享有各种特权，各省的军事首领和总督大部分由阿拉伯贵族所担任，变为明显的贵族专权。第二等级是被迫或改奉伊斯兰教的其他各部族的穆斯林，即“麦瓦利”，他们构成了穆斯林的最下层，在政治和经济上没有地位。第三等级是非穆斯林的各部族，即信奉其他宗教的“顺民”。第四等级是奴隶。阿拉伯封建贵族的专权，使阶级矛盾和民族矛盾进一步激化，被征服地区的广大下层穆斯林及其他各部族人民，对阿拉伯统治阶级一变初期的支持为反对，自倭马亚王朝开始到阿拔斯王朝的建立，

相继爆发了多次教派起义、部族起义、农民起义和奴隶起义，哈里发帝国发生了深刻的社会危机。同时阿拉伯贵族统治集团从倭马亚王朝开始已完全放弃了穆罕默德和前两任哈里发（即艾布·伯克尔和欧麦尔）时代上层统治者与下层人民差别不过分悬殊、日常生活和普通人接近的传统，他们广建宫殿，暴敛巨财，挥霍无度，穷奢极欲，完全成为一个寄生的阶级。广大下层穆斯林群众目睹这些严酷的现实，他们“从教会和教条的向前发展中看到的只是变质和堕落。”①而自己却受着残酷的剥削和压迫，生活陷于贫困和悲惨的境地，对现实生活丧失了希望。正象恩格斯在论述原始基督教运动时所指出的：“他们在物质解放上已经绝望了，却另去寻找精神的解放，寻求那些使他们免于完全绝望的、意识上的安慰来代替他。”“不用说，在狂热地企求这种精神安慰，企求由外在世界逃奔到内在世界的这些人们之间，大多数应该是奴隶。”②在当时伊斯兰教正统思想占统治地位的条件下，一些早期的虔诚教徒，便遵从《古兰经》的教义及教法，效法先知穆罕默德当年俭朴生活，忍受贫困和低下的地位，采取守贫、苦行和禁欲的方式，专注内心沉思和灵魂修炼，在精神上去寻求安慰，鄙视现实生活，反对尘世的荣华，消极地反抗阿拉伯贵族统治阶级，形成早期的苏非派。

自穆罕默德逝世后，在伊斯兰教上层集团内部为了争夺哈里发地位的继承权，出现了严重的分裂，形成了两大政治、宗教派别，即逊尼派和什叶派。这两派之间展开了长期的激烈的斗争，反映了阿拉伯贵族不同的宗教集团之间的政治权力和经济利益之争。从倭马亚王朝开始到阿拔斯王朝，其斗争越演越烈，形成了长期的内战，什叶派教徒曾举行多次起义，均被正统派镇压下去。

---

①《马克思恩格斯全集》第七卷第10页。

②恩格斯：《论原始基督教史》第10页。

由于什叶派的教徒惨遭迫害，慑于正统派统治集团的淫威，企求免遭迫害，摆脱世俗的纷争，避开现实的斗争，忍耐屈从，一部分什叶派的教徒，便转向苏非派，这样就使苏非派教徒由伊拉克逐渐遍布于阿拉伯帝国的各地区。正统派和什叶派的长期斗争，使伊斯兰教出现了严重的危机和分裂，正统派的神学思想失去了统一旗帜的作用。伴随着这两大派别的政治斗争，反映在宗教神学上也形成了各自不同的教义：逊尼派以“定命论”为核心形成了完整的教条主义的信条和烦琐的宗教仪式；什叶派提出了以“依玛目”教义为核心的“马赫迪”思想和“中介说”。苏非派便在这两派宗教神学思想论争的间隙中发展起来，形成了不同的宗教学说和修持方式，成为另树一帜的宗教学派。

在八世纪初期，动摇伊斯兰教正统神学理论基础的宗教哲学流派不断出现，当时主要是盖德里叶派的意志自由原则和穆尔太齐赖派的唯理论思想。他们提出“安拉”是纯精神的，没有神的属性；《古兰经》是被造的；宗教认识的基本源泉是理性思维，而不是盲目信仰；提倡人的意志自由，否认安拉的“前定”和万能，向正统派的教义提出了异议和挑战。由于当时教派各异，宗派林立，各持一端，互相攻击，神学争论庞杂和激烈，从而使相当众多的下层虔诚的信徒无法取舍，无所适从。他们既不满意正统派神学家（如宿命论派）空泛的教条主义说教，又不满意穆尔太齐赖派唯理主义的深奥论辩，他们便倾向和接受苏非派通过直觉入神达到“人神合一”的神秘主义思想和简单易行的宗教仪式，作为自己的精神支柱，摆脱现实的纷争，得到精神安慰和解脱。苏非派的产生正是当时阿拉伯社会阶级矛盾、民族矛盾、统治阶级内部的派别斗争在宗教神学思想上错综复杂的曲折反映，是被压迫被剥削的非阿拉伯民族的穆斯林，以宗教异端派别的形式出现对阿拉伯封建统治集团的消极抗议。

二、苏非派的思想渊源

苏非神秘主义的产生除了社会经济和阶级根源外，还有它的思想渊源。阿拉伯哈里发国家所属被征服地区的各部族的人民，原来就有其传统的文化和宗教信仰，被征服后，虽然大多数群众由于各种原因，自愿或被迫放弃了原来的宗教信仰而皈依了伊斯兰教，但他们原有的宗教意识和礼俗却不同程度地保留了下来。如伊拉克、叙利亚和埃及的部族原来就信奉基督教和诺斯替教派等，波斯的部族原来分别信仰祆教、摩尼教、景教；东部一些地区的部族原来信仰佛教、印度教等。他们皈信伊斯兰教后，虽从口头上承认“除安拉外，别无神灵”的基本信条，但他们只能从世代信仰过的宗教所许可的范围内，去了解伊斯兰教的教义、教法和宗教仪式，给伊斯兰教浸染上其他各种宗教的色彩。如苏非派的有些成员保留了犹太、基督教的连祷、崇拜圣徒和圣墓的礼俗；有的则沿袭了摩尼、祆教寂静主义和神秘主义的冥想，无休止的拜功诵祷；有的却效法和奉行佛教瑜珈派的遁世出家、独身禁欲、坐禅修道、苦行托钵等修行方法；有的苏非派成员以琐罗亚斯德教善、恶二元论解释人性等级问题；有的苏非派神学家宣扬基督教雅各派的“神人一性”说。并通过各种渠道把这种苦行禁欲主义和神秘主义渗透到伊斯兰教中去，使这些宗教思想和修行方法兼收并蓄融为一体，在教徒中加以传播，这就是苏非派形成的群众思想基础。

苏非派宗教哲学思想的形成，还受到了古希腊哲学思想的影响。阿拉伯哈里发帝国未形成时，古希腊文化已在叙利亚、伊拉克和埃及的亚历山大城等广泛传播。叙利亚人早把希腊的哲学，特别是新柏拉图派的哲学著作译成叙利亚文在伊拉克周围传布。叙利亚在译著这些著作时，把它与基督教的教义相结合，对原文任意删改，并将东方的沉思冥想、倾向虚玄与古希腊的理论性论

证和思辩相溶合，使古希腊哲学带上宗教的色彩。阿拉伯哈里发国家征服这些地区后，八世纪末到九世纪，通过叙利亚将古希腊亚里斯多德和柏拉图等人的哲学著作先后翻译成阿拉伯文，对伊斯兰教有深刻影响，特别是新柏拉图主义的代表、神秘主义的哲学家普罗提诺（207—270）提出的“上帝流溢说”和泛神论也广泛流传开来。十世纪在伊拉克巴士拉创立的“精诚同志社”，他们编辑了一部哲学科学“论文集”（又称百科全书），综合各宗教哲学，宣扬神秘主义。他们的学说几乎大部分内容来自新柏拉图派。这个学派在伊拉克的巴士拉、库法和巴格达影响很大。“精诚同志社”在“论文”中肯定了苏非派的苦行禁欲生活和神秘主义。①苏非派的神学家都注重研究新柏拉图主义的学说，从此，新柏拉图派的思想遂流入伊斯兰教。新柏拉图主义关于世界的一切（包括人及其灵魂）是从神那里流溢出来，再回到神那里去的神秘主义思想，为苏非派“人神合一”说的形成提供了外来的思想资料和依据，苏非派把它加以吸收和改造，使其宗教神学思想形式更具有思辩性和哲理性，“它发展成诸说混合主义。”②

苏非派宗教哲学思想的产生，受到了新柏拉图主义和其他宗教思想仪式等外部影响是一个重要因素，但它只不过是流而不是源。苏非派的神秘主义，主要源于伊斯兰本身的宗教神学思想体系。“苏非主义跟伊斯兰教其他的各种运动一样，可以在天经和圣训中找到其根据。”③在《古兰经》里大量的隐意和明意的经文，为苏非神秘主义提供了内在的、权威的经典思想根据。如关于对安拉要有神秘主义爱的思想，在一些含有象征意义的章节中已有阐述。在经文中说：“凡在大地上的，都要毁灭；惟

①见第·博尔：《伊斯兰哲学史》

②③见希提：《阿拉伯通史》

有你的主的本体，具有尊严与大德，将永恒存在。”（55：26、27）“真主为众人打了许多比方，以便他们记取教诲。”（14：25）“真主的确喜爱信托他的人”，（3：159）“真主喜爱那些民众，他们喜爱真主”，（5：54）“信道的人们，对于敬爱真主，尤为恳挚”。（2：165）关于安拉创造了万物和人，万物和人终将复归于安拉的思想，在《古兰经》中有明确记述。经文中说：“他创造万物，超绝万物，我们必定归于我们的主。”（43：12、14）“天地万物都是他的，真的万物只归真主。”（43：53）“他们确信自己必定见主，必定归主。”（2：46）关于把安拉的神灵比做光，在经文中是这样说的：“真主是天地的光明，他的光明象座台灯……仿佛一颗灿烂的明星，用吉祥的橄榄油燃烧着那盏明灯……它的油即是没有点火也几乎发光——光上加光——真主引导他所意欲者走向他的光明。”（24：35）关于安拉的神性存在于万物之中的思想，在经文中说：“他是前无始后无终的，是极显著极隐微的，他是全知万物的”“无论你们在哪里，他是与你们同在的。”（57：3.4）关于人神合一的思想，经文中说：“我确已创造人，我知道他心中的妄想；我比他的命脉还近于他。”（50：16）关于以苦行禁欲主义的方式履行宗教功课方面，《古兰经》中有许多明文规定。经文说：“他们确信幽玄”，（2：1）“天地的幽玄只是真主的，一切事情只归他，故你应当崇拜他。”（11：123）“你应当宣读启示的经典”，（29：45）“你起来的时候，应当赞颂你的主；在夜间和星宿没落之后，你应当赞颂他”（52：49）“你应当谨守从晨时到黑夜的拜功”（17：78）“你们当借坚忍和礼拜而求祐助。”（2：45）决不能“贪图今世生活的浮利。”①《古兰经》中还有大量关于祈祷、坐静、跪拜、斋戒、苦修顺从等规定，为苏非派神秘主义的修道方式提

①以上所引均见马坚译《古兰经》，括号内数字代表章、节。

供了经典依据。

穆罕默德创立伊斯兰教时的神秘主义活动及由穆罕默德的圣门弟子传下来的先知的言行实录—《圣训》，是苏非神秘主义冥想的主要源泉。被苏非派引以为据的神秘主义灵性感受的最好实例，就是先知穆罕默德传教过程中所经历的两个伟大的“夜晚”。第一个夜晚，相传在610年的某一天，穆罕默德到麦加城郊西拉山一个荒寂的山洞里入神冥想，由安拉派天使迦伯利，向他传达了真主的旨意，第一次聆获《古兰经》的“启示”，伊斯兰教把这一夜称为“默示之夜”（或称“权力之夜”）。第二个夜晚是“登霄之夜”，穆罕默德在五十二岁时（即622年），于某夜晚由天使迦伯利陪同，乘“天马”由麦加到耶路撒冷城的“玄石”处，又从那里“登霄”，遨游七重天，见过古代先知和天园火狱等，领略了一番“终审日复活”的情景。同时安拉“启示”了如下经文：“赞美真主，超绝万物，他在一夜之间，使他的仆人，从禁寺行到远寺，他在远寺的四周降福，以便我昭示他我的一部分迹象。”（17：1）穆罕默德在创教时安拉通过天使向他启示《古兰经》的离奇过程和“登霄”的虚构传说，本身就是神秘主义。他的全部宗教活动便成为虔诚教徒效法的范例。穆罕默德言行录——《圣训》的一些条文也是苏非派思想来源之一。其中有一段经常被苏非派神学家引用的圣训，它以真主第一人称说道：“我是一座无形的宝库，但是我愿意被认识之；为此，我创造了世界。”①人们对安拉的认识，只有通过冥想的入神状态才能达到。一则《圣训》说：“只有了解自己心灵的人，才能理解真主。”但是，人们的这种认识能力只能是天赐的，而非人类的意识所能左右的。先知说：“我是借助我主之目才能

①转引自拉赫玛杜拉：《心灵之眼》，载联合国教科文组织编《信使》杂志，1981年10—11月合刊。

见主。”关于通过冥想可以达到人神交融，认识真主时，神秘主义者引用一则《古德西圣训》说：“我的世界包含不了我，我的天堂也包含不了我，但是，我的忠诚仆人的心灵却能包含我。”精神感知能力的发展是为天赐而非人为，但是人还是能起促进作用。先知在《古德西圣训》中有段名言：“没有比使我的信徒接近更为我所接受。因为这比只去完成我所规定的责任要好。此外，我的崇拜者额外表示的任何虔敬行动都将使他更加接近我。这样，我也就更加热爱他了。当我爱上他以后，我将成为他聆听声音的耳朵，观看物体的眼睛，用以击打的手和用以步行的脚。”①关于通过对安拉的虔诚祈祷，可以获得“启示”之赐，穆罕默德说：“对任何物品均有能消除其污垢的清洁剂；心灵的清洁剂就是祈求真主。”关于在心灵中抛开尘世，提倡出世的思想，《圣训》中说：“你要象一位陌生人或旅行者那样去看待尘世。”穆罕默德的这些训示被苏非派作为权威思想依据，加以传布和奉行。“而苏非派则自命为先知所秘传的、保存在圣训集里的各种教训的真正解释人。”②

三、苏非派神秘主义思想形成的过程

苏非派由早期的民间苦行禁欲主义的个人修道方法，逐步演变成为官方的宗教神秘主义，经历了不同的发展阶段，有它不同的特点。

苏非派于七世纪末到八世纪初，先后产生于伊拉克的库法、巴士拉和巴格达等地，在改宗皈依伊斯兰教的手工业者、城市贫民、农民、释奴和一些商人中盛行。早期的苏非派，是伊斯兰教中比较虔诚的教徒所奉行的苦行和禁欲主义的个人修道

①转引自《心灵之眼》，载《信使》杂志1981年10—11合刊。

②见希提：《阿拉伯通史》。

方式。他们在信奉教义、遵守教法和履行宗教功课方面与逊尼派教徒没有多大区别。由于他们对当时哈里发国家统治阶级在生活上豪华奢侈、腐化堕落极为不满，因而鄙视现实的物质生活，以受苦禁欲为灵魂得救之道，表现在宗教功修上，提倡静身寡欲，摆脱世俗；沉思冥想，顿悟入神；悲观厌世，忍耐屈从，通过这些方式等待神的“启示”和精神上的解脱。从八世纪中叶起，由于什叶派屡遭正统派的残酷镇压，为了避开现实的纷争，有一些贫困的教徒从什叶派分化出来转向了苏非派，使其信徒不断增多，很快传布到也门、叙利亚、埃及和波斯等东部各地。这个时期苏非派所遵奉的苦行禁欲主义，是他们苦难的现实生活的写照，是在宗教的形式下反映了世俗阶级矛盾的内容，是被压迫的下层教徒对阿拉伯统治阶级的消极反抗。

九世纪到十世纪，苏非派由早期的苦行禁欲主义逐渐发展成神秘主义，以“异端”宗教派别的形式，广泛盛行于阿拉伯各地区，从神学上论述神秘主义的著作和学说不断地散见于阿拉伯的文献中。这一历史阶段，阿拔斯王朝的各种社会矛盾日趋尖锐，伊伊斯兰教上层统治集团内部各派斗争更加激烈，哈里发帝国逐渐趋向瓦解，反映在宗教上，一方面正统派的教义完全变成烦琐的教条，它逐渐趋于保守和僵化；另一方面反对正统派的政治、宗教派别林立，神学争论异常激烈。在这种情况下，苏非派早期对教义的信仰已经衰退，对烦琐的宗教仪式不再严格遵行，由苦修禁欲转向神秘主义的冥想和直觉入神，公开反对正统派教义上的教条主义和礼仪上的形式主义，“在基督教和希腊各种观念的影响下，穆斯林的禁欲主义在回历二世纪时，变成了神秘主义。”①这时苏非派的神学家著书立说，从理论上阐发自己的宗教世界观，已初步形成了以爱神为中心的人神合一说和泛

①见希提：《阿拉伯通史》。

神论。伊本·鲁世德（阿维洛依1121—1198）曾评论说，苏非派“以为除了一切肉体的欲望和纵欲的思想之后，上帝的知识就留在我们心中。”①苏非派在九世纪已得到了很大的发展。最早从理论上论述神秘直觉观点的是艾布苏克曼·达拉尼（850年卒），他提出人对安拉的认识“是凭借个人的灵魂的闪光所获得的一种神秘的直觉，而不是通过理智或公认的圣训而得来的对真主的认识。”②对于“苏非主义以定型的是左农（即伊本·易卜拉欣，860年卒），他首先创立了这个观念：只有入神才能真正认识真主，除此别无他法。”③从九世纪中叶苏非派神秘主义便以宗教理论的形式出现于阿拉伯的文献中。十世纪初，苏非派的著名代表伊本·曼苏尔·哈拉智（858—922），在他的著作中提出了神人合一说和泛神论的思想。他提出要通过对神的虔信和热爱的激情，来达到人与真主的交融。他还认为，真主借万象与人对话，使人类的本体和真主的本体化为一体。相传他曾说：“我就是真主”。又说：“我即我所爱，所爱就是我；精神分彼此，同宿一躯壳；见我便见他，见他便见我。”④

在这一时期苏非派的神秘主义哲学思想虽初步形成，很多著述不断出现，但其思想观点多种多样，十分庞杂。有些苏非派信徒强调个人的沉思冥想，求得直接与神合一，同时不否认个人的现实生活，认为信徒应当生活在世俗之间，不主张避世独身。阿比·赛德说：“真正的圣人是生活在大众之中，与他们共同生活，照样结婚，参予社会生活，而且时时不忘上帝。”⑤有的则主张抛弃尘世生活，抛弃一切知识，离群索居，以求个人

①见中译本《世界文明史》第八卷，台北幻狮文化事业公司出版，1975年版。

②③见希提：《阿拉伯通史》。

④见第·博尔：《伊斯兰哲学史》。

⑤见中译本：《世界文明史》第11卷。

的超脱。八世纪末神秘主义的先驱——哈桑·巴斯里说过："了解真主者必热爱真主，了解尘世者必抛开尘世。"波斯神秘主义的诗人法里杜丁·阿塔尔宣称："要摧毁你自己，唯有那样才能使你日臻完美。要抛开你自己，唯有那样才能保证你能与真主同在。"①阿伯埃·海尔声言"苏非派神秘主义的第一步，就是把墨水瓶打掉，把书撕掉，忘掉一切知识。"②苏非派这时广泛盛行于伊拉克、叙利亚、希贾兹、也门、埃及、波斯及北非各地，但没有形成统一的组织活动，只是个人在宗教功修上遵奉它的学说，宣传它的生活方式。苏非派某些首领虽有热忱的信徒，但他们的结合通常是私人性质的。"③十世纪末，有的地方组织了秘密的修道院，讲经传道。由于苏非派成员的大量发展和学说影响的扩大，直接威胁和触犯了正统派的教义和官方信仰，被正统派视为"异端"、"叛教者"和"骗子"，各地的统治阶级采取各种手段迫害和镇压苏非派教徒。如苏非派代表人物哈拉智由于宣扬"我就是真主"，于公元622年被阿拔斯王朝宗教裁判所判处磔刑。他殁后被苏非派尊为"殉道者"，他在巴格达的坟墓被尊为"圣墓"，信徒予以朝拜。

十一世纪阿拉伯帝国已经四分五裂，在东、西部建立了几个独立的小王朝，阿拔斯哈里发的权力实际上控制在塞尔柱人的手里，各种社会矛盾更加激化，反映在意识形态领域内，伊斯兰教的正统信仰和神学体系出现了严重的危机：一方面受到当时发展起来的自然科学和带有唯物主义倾向的亚里斯多德哲学学派的冲击，使自然科学和哲学（主要是世俗哲学）摆脱伊斯兰正统神学的束缚；另一方面在伊斯兰教内部各教派提出了不同的教义，破

---

②转引自《心灵之眼》。

②见中译本：《世界文明史》第11卷。

③（美）西·内·费西尔：《中东史》上册，第135页。

坏了正统派神学思想统一。这时正统派旧的神学观点，既不能适应社会经济发展的需要，又不能完全去控制人们的思想，必须改变其宗教神学的理论形式，以适应变化了的形势。上层统治集团为了维护摇摇欲坠的帝国政权，在对自由思想加强镇压的同时，也迫使他们从其他教派的思想中吸取必要的新内容来充实发展正统派教义，加强对教徒的思想统治，而苏非派奉行的避世、守贫、忍受、屈从等消极无为的思想，正好为上层统治阶级所利用，变为缓和阶级矛盾的工具。十一世纪末，原正统派的神学家后来成为神秘主义大师的阿尔·安萨里（1059—1111）适应统治阶级的这一要求，他经过十多年的苦行，周游阿拉伯的一些地区，宣传神秘主义，再次回到巴格达伊斯兰教最高学府——尼札姆亚学院担任教授时，专门从事神秘主义的理论研究，他将苏非派的各种观点加以综合，经过理论加工和改造，在他所写的《反驳哲学家》和《宗教学科的复兴》等权威性的著作中，系统地阐述了神秘主义的学说，将其纳入正统派教义，从此神秘主义成为官方经院哲学的重要组成部分。为了把苏非神秘主义与正统派教义联系和结合起来说明两派的相互贯通之处，安萨里在《宗教学科的复兴》一书中明确的指出，早在先知及其圣门弟子的时代，伊斯兰教就已出现了神秘主义的倾向。诚如伊斯兰的第一代哈里发——艾布·伯克尔说道："赞美归于真主，是真主给自己的创造物以唯一的一条通向真主的道路：他们是无法认识真主的。"① 这条道路就是通过直觉的冥想达到入神。安萨里给正统派的教义引进苏非派神秘主义的主要思想有：一是正统派教义认为安拉与人有不同的属性，必须把安拉同所造之物分开。但它不能说明安拉怎样体现它是万物的唯一创造者？安萨里把苏非派关于安拉是唯一的真实存在，万物是安拉精神的体现，人通过冥想入神可以

①转引自《心灵之眼》。

融合于安拉，万物最后复归于安拉等观点引入教义，把安拉与所造之物统一起来。二是正统派认为只有敬主、畏主、服从主才能达到认主；安萨里把苏非派至高无尚的爱主观念引入教义，使认主首先建立在爱主的基础上，才能达到完全的皈信安拉。三是正统派把信仰安拉的途径附诸于表面的、形式主义的、烦琐的宗教功课上，安萨里把苏非派“内心崇拜，内心祈祷，人的意识为接近真主所拥有的手段”，引入正统教义，把外部形式主义的信仰，变为内部精神的绝对信仰，使人神合一，从而增加了伊斯兰教的活力。但安萨里在对其改造加工过程中，“从苏非的学说中排除了两种极端因素：对宗教仪式的漠视和泛神论的标准”。①到了十三世纪初，由神秘主义的哲学家穆罕伊丁·伊本·阿拉比（1165～1240年）把安萨里创立的官方神秘主义又作了发展和完善。阿拉比是神秘主义者中有很大影响的多产作家，他深入地研究了新柏拉图主义的学说和早期基督教的神秘主义著作，从中吸取了营养，把苏非派的神秘主义发展为以泛神论、人神合一说和神智论为主要内容的宗教哲学思想体系。在他影响最大的著作《麦加的启示》、《照明的智慧》和《格言集》等书中，系统地阐述了神秘主义的“一元论”学说，给神秘主义赋予哲理和思辩的性质。他的主要论点是“万物的观念的形式予先存在于神的认识中，从那里流出来，将来还要流回到那里去。无所谓‘无中生有’的创造，世界与神是互为表里的。本质与属性之间，即神与宇宙之间，本无差别。”“神在人中显现，而完人当然是穆罕默德。”②阿拉比的泛神论思想对阿拉伯国家的意识形态发生了很大影响。自从安萨里把神秘主义引进正统派教义后，苏非派逐渐有了合法的社会地位。从此苏非派的发展进入到一个新

①见昂里·马塞：《伊斯兰教简史》。

②见希提：《阿拉伯通史》。

的历史阶段。从十二世纪开始，苏非派在所分布的各地建立了各自独立的教团组织，有的地区建立了修道院。但苏非派也产生了急剧的分化，其神秘主义的思想变为两种形式：一是正统派的官方神秘主义，由上层统治阶级及神学代表人物所遵奉，二是民间的神秘主义，仍以苦行禁欲的宗教功修为特征，在大部分下层信徒中所遵奉。总之，苏非派在其产生和发展的过程中，由于它与世无争的特征和长期受压的地位，在正统派与什叶派激烈斗争的间隙中保持中立，以求自保，争取教徒，所以从未形成统一的教派运动；在各地虽组织了教团和修道院，讲经论道，但各行其事，各不相属的教团其宗教观点和修道方式十分庞杂，也从未形成统一的教义和学说。

四、苏非派的宗教哲学思想及其实质

苏非派的宗教哲学思想，是为它神秘主义神学进行理论论证的。它的宗教哲学思想是以《古兰经》和《圣训》中有关条文为主要依据，把新柏拉图主义的“流溢说”和伊斯兰教关于安拉的神质观念相结合，并吸收了其它宗教有关神秘主义的思想而形成的。尽管苏非派的思想十分庞杂，观点各异，但从他们的神学家和诗人遗留下来的大量思想资料中，可以抽出带有共同性的主要思想观点。把苏非派这些分散的神学观点归纳起来，其哲学思想集中的讨论了神与万物的关系，提出了神秘主义的泛神论；论述了神与人的关系，建立了以爱神为核心的人神合一说；从神智论的观点出发，提出了通过直觉冥想入神的认识论；从苦行禁欲主义出发，讨论了人与现实世界的关系，提出了消极避世的社会人生观。它与正统派神学思想比较，又具有不同的特点。现将其宗教哲学思想的主要观点分述如下。

甲　以神的流溢说为出发点的神秘主义泛神论

新柏拉图主义的“上帝流溢说”，是苏非派神秘主义的理论

出发点。新柏拉图主义认为，世界的本源是“一”，也就是上帝的绝对统一性。宇宙的万事万物是经过几个不同的阶段，从神的绝对精神中流溢出来的，就象水从过滤容器中流溢出来一样。并且认为，人的灵魂只有通过摆脱肉体的束缚，进入一种入神状态，才能达到与神相交的境界。在本体论上，苏非派在承认正统派关于神是绝对存在的和它与宇宙万物最高主宰者的前提下，吸收和发挥了新柏拉图主义的“流溢说”，认为神是万有单一的、绝对存在的精神实体，它是万物之源，宇宙万物是从神的绝对统一中流溢出来，其步骤是神（安拉）→宇宙精神→宇宙灵魂→人→现象世界。人的肉体和万事万物属于现象世界，是神质的体现，而人的灵魂又是宇宙灵魂的组成部分。在神与万物的关系上，苏非派认为“现象世界是幻想，物质是神最低的流出物”。①宇宙万物在本质上并不是真实存在的，只是一种现象的虚幻的非存在，唯一真实存在的只有神（安拉），任何除神之外的存在物，均如镜子中的形象一样不真实。非洲神秘主义者阿马杜·哈姆帕泰·巴说：“谈到底，只有一个存在：真主；一个字母alif（阿拉伯文的第一个字母）一个数字‘一’。”②苏非派把伊斯兰教的基本教义：“除安拉外，再无神灵”的信条，用“除神之外，无物存在”的信条所代替。那么面对客观存在的外部世界作何解释呢？苏非派为了弥合其理论上的矛盾，他们在解释客观世界时认为，宇宙万物是神的精神的产物，表面看来是外部世界，但它的本质是精神实体的反映，是神本质的现象。这种现象虽表现为各种各样，千差万别，但它是虚幻的、存留的时间，是暂短的，只有神的精神实体是永恒不灭的，是无限的。外部世界之所以是非存在，是因为它源之于神，最终将被神所吸收，回

①梯利：《西方哲学史》上册，第210页。

②转引自《心灵之眼》。

归到神那里去。苏非派把客观存在的物质世界说成是非存在，把虚妄的神灵说成是真实存在，这种颠倒了的世界观，其宗教目的是叫人们忘掉现实生活的苦难和阶级矛盾，去寻求虚构的“人神合一”境界，引导人们从宗教幻想中找安慰，打开一条从现实通向“天国”的道路，是彻底的客观唯心主义。

苏非派从神是绝对存在的观点出发，认为神要通过具体的形式来显现它的存在，要通过它所流出的万物来表露和显迹，因此得出了“安拉即万物，万物即安拉”①的泛神论结论。他们在论述这一问题时认为，人们不但要知道安拉是什么，也要知道安拉在哪里？安拉就是在一切事物中的无限的精神存在。神的无限的普遍存在，不论是以隐的或显的，远的或近的，内在的还是外在的各种形式出现，都只不过是神本质自身外现而已。“神普遍存在于一切事物中，神无处不在，无处不有。”②这样，万物与神的关系不仅是被创造物和创造者的关系，而且万物是神的模本，有形的万物世界，都代表着无形的神，把神具有超验的彼岸世界的本质，变成世界万物存在的本质，把超越一切的天上的神灵，搬到了地上，成为自然界本身。苏非派的泛神论思想，曾被正统派斥为最“恶毒的”“叛教的邪说”，就在于它否定了神的无尚超越性，贬低了神的地位。这是对正统派神学思想的严重挑战，从某种意义来说，泛神论是导致唯物主义途径之一，在中世纪具有一定的进步作用。

在神与人的关系问题上，正统派认为，安拉与人的关系是创造者和被创造者的关系。人对安拉是一种隶属的绝对顺从的关系，人是真主的奴仆，人的命运是由安拉“前定”的，任何人（包括先知穆罕默德在内）都不能与安拉相提并论。而苏非派在人与神的关系

---

①见希提：《阿拉伯通史》。

②见第·博尔《伊斯兰哲学史》。

上，把人与神等同看待，借神来突出自我，提高了人的价值和地位。他们认为，安拉的神质和人的神感是相通的，神是人的灵魂的生命，每个人都具有神的某种单纯的本性，人除肉体外他的灵魂是神的精神的体现，个人的言论和行动从某种意义上说它体现了神的意志，人的灵魂和神的精神本质上是同一的。正因为是这样，个人不需要通过任何“中介”（medium）的帮助，也不需要履行烦琐的宗教仪式，就可以通过自己的灵性直接与神接近或合一。有的苏非派成员直言不讳的说：“我就是神”。如神秘主义者阿比·伊哲德说：“实在我就是上帝，除我之外没有上帝，崇拜我。”①伊本·法立德在诗歌中认为，人类的本体和真主的本体是化为一体的，他说：“既醉又复苏，两体合为一；伊以我为寓，我体昭若揭。”②苏非派给人的属性附上了神秘的灵光，是彻底的唯心主义说教，但它从理论上否定了神的至高无上的各种超然属性，提高了人的地位，抛开它的宗教本质，无疑对研究泛神论通往唯物主义的途径及人的作用是有启迪的。

乙　以爱神为中心的人神合一论

以爱神为中心的人神合一论，是苏非派宗教哲学思想的核心，也是其神学目的论。正统派教义认为，神是最高的信仰对象，人的本性和职责就是绝对的顺从、敬仰、畏惧、崇拜、赞颂和期待神的恩赐，到后世的末日审判时得到神的宽恕和赦免，进入“天堂”。而苏非派认为神是最高的爱的对象，人对神的爱慕应高于信仰，爱神是永恒的，而信仰是暂短的尘世的。人们达到入神的道路是爱，爱神是认识神的根本前提，只有爱神，才能接近神和认识神，才能达到人神合一。苏非派还认为，人的“灵魂的本质是若干状态，或各种愉快和痛苦的感觉，而‘爱慕’是

①见中译本：《世界文明史》第11卷。

②见第·博尔《伊斯兰教哲学史》。

最重要的本质，能提高我们的地位，而使我们与真主相亲近的是‘爱慕’，不是‘恐惧’也不是‘希望’。我们的幸福不是‘知识’，也不是‘意志’，却是‘与所爱者的相结合’”。①人与神的本质关系就是最热忱的爱与所爱者的亲密关系。

苏非派神秘主义的爱神，是一种超感觉超理性的直觉入神状态，是宗教的幻想和幻觉。苏非派所谓的爱神，就是对神的无限向往和喜好，就是人与神关系的交融与“和谐”，是人神相通时的“快感”。苏非派认为，神以它普遍的爱创造了人，并给人赋予了爱的属性，这种爱是先天的，爱神是人的本能的反映。它们把爱分为三个不同的等级，即自然的爱、精神的爱和神性的爱。所谓自然的爱是一种低级的没有超脱自我肉体的本性的爱，它重情欲欢乐而漠视宗教修炼，这种爱是人类世俗的自然本能之爱，达不到人神合一。精神的爱既包括躯体又包括精神在内，它没有完全摆脱世俗生活和私欲，达不到灵魂的纯净。而神性的爱是纯粹的、忘我的精神的爱，它完全摆脱了肉体私欲的束缚，使思想纯净，而专注于灵魂的入神状态，这是最高尚的爱，是圣灵的直接显示，它是真主的恩赐，那么如何达到这种神性的爱呢？苏非派认为，必须做到个人灵魂的净化，排除尘世的一切私欲和杂念，集中精力思念神，向往神，把神爱和爱神合而为一。有的苏非派神学家认为，通过音乐和舞蹈伴随宗教功修可以加深爱神的感情。十三世纪波斯神秘主义的诗人贾拉尔丁·鲁米说：“条条大路都通向真主”。“我选择了音乐和舞蹈……热爱者可以从倾听音乐中加深他的情感；因为音乐能使他想到第一次见到主时的喜悦。”②“爱就是这样变成神秘主义的精髓。”③

---

①见第·博尔：《伊斯兰哲学史》。

②转引自《心灵之眼》。

③见希提：《阿拉伯通史》。

苏非派从神秘主义的爱出发来论证天堂、火狱的说教和人的灵魂不灭的观念。他们认为，天堂和火狱并不是在一个什么实际存在的地方，让人们死后到天国去接受末日审判，或享福或受苦；而天堂和火狱是人们灵魂中的两种不同状态。个人为世俗的物质欲望和情欲所缠绕，注重尘世而忘记了宗教修持，在心灵里远离了对神灵的爱，背离了神的教诲，这种状态就是迷入火狱；而只有在心灵中抛开尘世，杜绝私欲，忘掉自己，纯化自己的精神去爱神，达到灵魂与神契合的状态，就是天堂。这样苏非派把"天国"的天堂、火狱搬到了各人心里，何去何从由个人决定。在灵魂不灭问题上，苏非派认为，人的灵魂是宇宙灵魂的产物，它最终要回归到宇宙灵魂中去，被宇宙灵魂所吸收。宇宙灵魂是永恒的，那么个人的灵魂也是不灭的，对神崇高的爱是个人灵魂最重要的本质。苏非派主张爱神的宗教目的，就是为了使个人灵魂最终复归于神，与神合一。这种抽象的、超理性的爱，是一种信仰主义的神秘境界，是宗教的幻想和幻觉。但这种虚妄的爱对教徒的诱惑力在于，它用最简便的手续可以招引人们去达到所谓的"人神合一"境界，去寻求灵魂的得救。

丙　直觉入神的神秘主义认识论

苏非派神秘主义的认识论，是完全颠倒了认识的主体和客体的关系，把认识看成是超感性、离开社会实践的个人内心的纯精神活动，把认识神智作为认识论的核心，通过直觉入神的方式达到认识神智的目的。所谓神智，就是关于神的知识，也就是神的先验精神。有的苏非派神学家把"神智"又称为"圣灵"，也就是《古兰经》（55：27）中所说的"主的本体"，它是包含了神质或神感的神性，这便是通过冥思可知世界的灵性想象力或智力。如阿塔尔曾说："灵知包藏在躯体内，而你（指神的圣灵）则被包含在灵知里。""啊，灵知之灵知，你大于一切，高于一切，万物经你始能被看清，而万物之中可见您的踪

影。”①苏非派从唯心主义神智论观点出发，认为人们认识的来源和认识的对象是神，人类生活的唯一意义是认识神本身。神以自身的神智赐予了人以神智，就是说人的智力和知识是神给予的。人只有通过神自身，才能获得神智的知识。神秘主义者阿塔尔在阐述这一问题时说：“你必须通过真主自身而不是通过你自己，来认识真主。是真主，而不是人类的知慧，为你指出通向真主的道路。”②人认识神智的最终目的就是为了达到“人神合一”，与神交融。在通过什么方式认识神的问题上，苏非派既反对正统派关于通过神的“启示”认识真理的观点，又反对穆尔太齐赖派关于唯有理性才能获得真知的观点，也不同意什叶派通过“中介”的引领去接近神的观点，认为神是绝对的、唯一的精神实体，因此不能用一般的方式去认识，通过信仰、启示、理性不能认识神自身，更不能通过人与神之间的“中介”去认识神自身。人对神的认识只有凭藉个人的直觉，通过亲身的、直接的、不可言传的、内心的感知和灵魂的入神才能达到。这个认识过程是在苦行禁欲修炼的基础上，经过不同的阶段和精神状态的长期静思冥想，进入一种完全“寂灭”（fand）的入迷状态，使自己的内心和灵魂纯净，达到个人灵魂与神的交融合一，才是认识上达到了真理。神秘主义的哲学家伊本·阿拉比在《麦加的启示》一书中是这样来描述自己神秘的入神状况的，他说：“富有灵魂的想象力终于在我的形体内产生如许力量，使我得以看到我所敬仰的一个具体的、真实的、超想象的神明形体。这犹如天使哲布勒依曾具体出现在先知面前的情景一般。起先我无勇气注视此神体。神体对我说了话；我聆听了并理解了……当时不论是站着，还是坐着；不论是在走动时或休息时，我都目不转睛地凝视着此神体。”③阿拉比所描述的神秘梦境无疑是虚幻和虚构

①②③转引自《心灵之眼》。

的，但他却道出了神秘主义的本质。苏非派把人的灵魂与神交往的接触点称为“光照”或“火花”，这是个人在沉思达到纯净的出神状态时而出现的神灵的“闪光”，人在这种闪光中直接看到神，这是一种最高思想的认识境界。尽管它是唯心主义认识论，但它否定了神的超然性，否定了人与神之间分隔的堤防和“中介说”，正如黑格尔所指出的：“认为人精神直接知道上帝这个观点的伟大之处即在于承认人的精神的自由。在人的精神的自由中包含着〔直接〕认识上帝的源泉；在这个自由原则里，一切外在性、一切权威都被取消了。”①

苏非派所谓的“知识”，指的是神的绝对精神，即神智，它包括神本身及神赐予人的神智，他们所讲的“真知”、“圣灵”、“灵知”、“神质”、“知识”等都是“神智”的同义词，都是他们所信奉的最高真理。苏非派认为这种神智的知识，它既体现在《古兰经》和《圣训》有关经文的隐意中，又通过人与神的交融合一才所领悟到。苏非派把人所能获得的知识分为四种形式：第一种知识是，通过人体的五官感受以及大脑的推理能力所获得的对外界的感觉，即我们所称的科学。这种知识只能认识神的流出物的现象，而不能认识神自身。第二种知识是，通过大脑的想象力而获得的直觉知识，它包括艺术、文学和哲学。这种知识虽是精神的，但同样不能认识神。第三种知识是，对先知们和神学家们超感官的灵性感受及他们的教诲的研究。这种知识是对神学的热爱，它对人们认识神智是有启发的。第四种知识是，对超感官的形体的直接的灵性感受。它是默示、神灵的启示或神秘的梦示。这是人的灵魂直接进入入神状态与神交往，通过神的显光所获得的神智知识，是最高的最完善的知识，也就是真理。苏非派认为，获得神智的知识，不是为了别的，而是为了拯救灵魂，求得精神得救和“快

①黑格尔：《哲学史讲演录》第二卷，第254页。

感”，达到人神合一。苏非派的认识论，是唯心主义的纯精神活动，它完全否定了社会实践和理性认识的作用，给人类的认识活动和知识披上了一层浓厚的宗教神秘主义色彩，把人们引入虚妄的迷宫，是为宗教信仰主义服务的。

苏非派还否认自然科学的作用和自然界发展的规律性。他们认为，自然科学知识是对神的“亵渎”和“诋毁”，会把人引向邪道。自然的外在世界是杂乱无章的，规律是不存在的，因为事物的原因和结果之间没有必然的联系，人们认为是联系的东西，只是事件在时间上的持续。神的意志是世界上一切事物发生的唯一的终极原因。安萨里说：“除‘祂’（指神）之外，再没有‘他’了，也就是说，除唯一的真主之外，再没有再活动着的主体了。”①

丁　消极避世、忍耐屈从的社会人生观

苏非派是一个以出世主义为主的派别，消极避世、忍耐屈从是其社会人生观的核心。苏非派从神流出万物、万物将最终复归于神的思想出发，认为现实社会是暂短的、即逝的，因此主张人们不要贪图现实生活的安乐，必须抛弃现实生活和私欲，遵行苦行禁欲，使精神得到磨炼，才能遁世入神。但是，抛开尘世并非意味着要逃离尘世。十九世纪非洲著名哲学家哈杰·乌玛尔在论述这一问题时曾说：“苦行主义并非要退出尘世，而是要从心灵中清除它。”②苏非派对现实社会中存在的阶级压迫和剥削，认为是由于人们不爱神和思想未摆脱私欲而造成的。他们对现实生活的苦难，既无力摆脱它，又无力去进行反抗，从而主张“忍受”和“屈从”。对社会上的各种丑恶现象叫人们不要去过问，也不要去恨这种现象，认为“对真主的爱占满了整个内心世

①特拉赫坦贝尔：《西欧中世纪哲学史纲》第62页。

②转引自《心灵之眼》。

界，对魔鬼的恨就不再留有余地了。”①苏非派大部分信徒，由于处于极其低下的经济地位和政治地位，虽对当时阿拉伯上层统治集团和封建剥削制度极为不满，但却不愿去参加当时人民所发起的反抗斗争，采取了旁观的态度，主张“自我克制”、“与世无争”，逆来顺受。苏非派的人生目的在于追求“人神合一”，达到虚幻的所谓“天国之乐”。这种消极遁世、忍耐屈从思想，既不能触动统治阶级的一根毫毛，也不能使自己的精神得救。严酷的苦行禁欲主义只能使被剥削的人民安于贫困生活，甚至演出许多无谓赴死的人间悲剧。

总之，在中世纪阿拉伯伊斯兰教史上，苏非派神秘主义的哲学思想，曾产生了广泛的影响，占有重要的地位。在伊斯兰教神学内部，它排除正统教义的教条主义，给其神学思想加进了更加神秘主义的内容，使僵化的教条充满了活力，使其神学思想更加思辨化和哲理化，促进了伊斯兰教经院哲学的发展。苏非派的神秘主义，同时被逊尼派和什叶派所吸收，成为两派神学思想的重要内容。特别是什叶派与苏非派在宗教哲学思想上难分难解，两派互相影响，互相渗透，共同主张“上帝流溢说”，奉行苦行禁欲，崇拜圣徒、圣墓。逊尼派的基本信条和教义，是苏非派神秘主义的理论前提，苏非派只不过把逊尼派的神学思想向前发展，给它增添了新的内容而已。苏非派在伊斯兰教内部起了把逊尼派、什叶派和其他各教派的思想联系起来和贯通在一起的“中介”作用。尽管它们在神学思想和礼仪上有所差异，但均属于同宗一源。十世纪神秘主义者哈拉智对此作了很好的概括，他说：“我考虑过教派问题，并且想努力去理解它们。我把这些教派看作是一个教义的许多分支。因此不必要求人们放弃这一教派而去

①见昂里·马塞：《伊斯兰教简史》。

皈依另一教派，因为这样做使他们脱离基本教义。”①

苏非派的神秘主义对阿拉伯当时的社会意识形态和西欧的经院哲学以及中国的伊斯兰教，同样产生了一定影响。阿拉伯当时的自然科学家，利用苏非派泛神论的宗教外衣，阐述了自己带有唯物主义倾向的自然观。如哲学家阿尔·法拉比(约870—950)和自然科学家、哲学家伊本·西那（阿维森那，980—1037)等人，以自然泛神论的形式，在他们的哲学和自然科学著作中阐发了具有唯物主义倾向的自然观和接近无神论的思想，以“双重真理论”的形式出现，企图使世俗哲学摆脱神学的束缚。十二世纪以后，苏非派神秘主义的思想向外传布。中世纪后期西欧基督教的神秘主义与苏非派有着密切的联系。十二世纪中期，阿尔·安萨里的著作《反驳哲学家》、《宗教学科的复兴》等传入西欧后，对基督教经院哲学的定方神秘主义思想的形成有很大影响，安萨里在西方享有盛名。②苏非派的神秘主义修道方法在我国宋元时，通过来华经商的阿拉伯人和波斯人已传到我国，在“侨居”我国的穆斯林中有人奉行，据《元史·典章》记载有“迭里威士”的名称。“迭里威士”即苏非派的苦修者，或称为“巡游托钵僧”③元顺帝至元间，伊本·白图泰在来中国的“游记”中，记载他在广州城外的山洞看见一“奇人”为回教徒，“斋戒一事，彼无日不行”，“终日拜神”，“吾人祈祷与尔殊也”。④在明末，中亚一带的苏非派的传道士已来我国新疆、青海、甘肃各地穆斯林中传道，并带来苏非派的经典。明末清初开始，我国伊斯兰教学者王岱舆、马注、刘智、马复初等人先后在他们

①转引自《心灵之眼》。

②车铭洲：《西欧中世纪哲学概论》第140—141页。

③见昂里·马赛：《伊斯兰教简史》。

④张星烺：《中西交通史料汇编》第二册，第81—82页。

译著的汉文伊斯兰教的著作中，大量介绍和阐述了苏非派的神秘主义和苦修禁欲的修道方法，他们的译著给中国穆斯林以很大影响，我国伊斯兰教这时由于受阿拉伯伊斯兰教各教派的影响，逐渐出现了分化，产生了不同的派别。其中受苏非派思想影响较大的派别和门宦有哲赫忍郁、嘎底林郁、虎非耶和库不林耶等，他们在宗教修行方法和礼仪等方面有不少地方与苏非派有共同之处。如念诵“迪克尔”、神化教主、崇拜教主、拱北，建立教权组织、遵行道乘的神秘主义修道方法等。它们是在苏非派思想影响下，在中国历史条件下形成的带有神秘主义色彩的派别。

苏非派的苦修禁欲主义，在它产生的早期，虽反映了下层人民对阿拉伯统治阶级的不满和消极反抗，包含有世俗的内容，但它演变成官方的神秘主义以后，就其宗教哲学思想来说，不过是信仰主义和蒙昧主义，与被压迫人民的利益毫不相干。苏非派遵奉神秘主义，并没有把被压迫者解放出来，而是巩固和加强了宗教唯心主义阵地。正如马克思所指出的：“他把人从外在的宗教解放出来，但又把宗教变成了人的内在世界，他把肉体从锁链中解放出来，但又给人的心灵套上了锁链。”①苏非派的苦行禁欲、悲观避世、忍受屈从等消极思想和行为，它销蚀着劳动人民反对剥削阶级黑暗统治的斗争精神，它使一些虔诚的教徒为追求不可获得的“天堂”幻想而痛苦地虚度一生。然而它对统治阶级的剥削寄生生活，却无形中给了廉价的肯定。

（原载一九八三年第三期《甘肃民族研究》）

①《马克思恩格斯全集》第一卷，第9页。

苏非派与中国门宦

金 宜 久

苏非派是伊斯兰教内部衍生的一个神秘主义派别。约于明末清初，苏非派的神秘教义及其道乘修持通过不同途径，或是经由苏非教团的导师派遣弟子来华传教授道（如传说中的虎非耶、库不林耶、格底林耶等），或是经由中国穆斯林接受苏非导师的传授（如传说中的马来迟、马明心等）而于西北地区办道，终而形成中国伊斯兰教的门宦制，即不同于“教门”的“道门”。

一

苏非派神秘主义源自《古兰经》的某些经文①。经文中关于长时间的祈祷、夜祷、站立、跪拜、坐静、诵主、斋戒的规定②又为神秘主义的道乘修持确立了经典根据，而穆罕默德本人当年的宗教实践更成为虔诚信徒仿效的范例。这一切逐渐发展、演化为神秘主义的苏非派③。

早年的苏非派表现为苦行主义和禁欲主义。最初，该派只是

①参见《古兰经》（3：1；17：1；50：16；24：35；42：51等）。

②参见《古兰经》（50：39；40；20：130；79：25；3：185；52：49等）。

③一般认为，苏非派产生于公元七世纪末。九世纪中叶时，人们才开始以“苏非”一词称呼该派。见希提《阿拉伯通史》上册，第515页。

一种无组织的、个人的宗教虔修行为。该派成员除了强调长时间的连祷与夜祷、斋戒与冥想、跪拜与坐静，专注于心灵的清净外，在信奉伊斯兰教教义、遵循教法、履行宗教功课等方面，与其他教徒并无多大区别。基于对宗教上层争夺权势、分宗立派、贪图钱财、奢侈腐化的不满，这部分信徒更加强调敬畏、悔悟、守贫、坚忍、苦行、禁欲……，表现为对同时代人追求荣华富贵，热衷尘世声色、忘却宗教功修的消极抗议，他们期望自身从静修中得到解脱，以求与神合一。

八世纪后期，阿拉伯哈里发帝国社会矛盾激化，伊斯兰教进一步发生分裂。种种外来思想（如新柏拉图主义、基督教、诺斯提派和印度思想等等）也于这时渗入伊斯兰教，或是进一步影响伊兰教。虔诚信徒因教派斗争和神学争辩而无所适从，他们开始倾向于苏非派的神秘主义。苏非派拥有一定的群众基础后，早年的那种宗教热反倒逐渐消退，不再重视日常的宗教功课。该派既不满于正统派在履行礼仪上的形式主义和在教义上的教条主义，又不满于这一时期发展起来的自由思想家们的唯理主义①。苏非派中发展起以爱为中心的神秘教义，随后出现了神秘的神智论和泛神论思想。他们强调神秘的、脱离实践的直觉，目的在于通过人的内心经验获得神的知识，尤其是通过入迷而认识神——真知或真理，达到神人合一的境界，这就不可避免地引伸出极其大胆的、反正统教义的命题："我就是神"。正如神秘主义者哈拉智（？～922年）所宣布的：人与神"同寓一躯壳"，"见我便见他，见他便我见"。②

苏非派教义的神秘性质及其"异端"言行，引起哈里发政府

---

①主要是指以理性主义对待神学教条的穆尔太齐赖派和受古希腊哲学影响的哲学家们。

②转引自希提《阿拉伯通史》上册，第518页。

和正统派神学家的恐慌。官方对苏非派的镇压和迫害，迫使苏非派成员不是佯装疯癫以遮人耳目，就是被迫多次去麦加朝觐以显示自身的正信。

由于苏非派教义中夹杂有种种消极因素：厌世、隐居、守贫、克己，不追求物质利益，不关心俗世生活，决定了该派的致命弱点，即在复杂的阶段斗争面前，为统治阶级所利用，成为居心叵测者控制信徒的工具。

正统派神学家安萨里（1059～1111年）注意到苏非派在民间的广泛影响，他一反前人做法，不是反对神秘主义，而是将神秘主义纳入正统教义，使之合二而一，原先被认作“异端”的神秘主义这时服务于正统教义，形成了具有神秘性质的官方神学。此后，苏非派便发生急剧分化，一部分信徒成为官方神学的辩护士，一部分成员则深入民间创立形形色色的神秘教团。

当然，苏非派神秘主义并未就此丧失其活力，它的思想家们继续从智力方面发展其神秘教义，出现了像伊本·阿拉比（1165～1240年）、鲁米这样著名的人物。

苏非派在理解《古兰经》的含义方面，强调经文的隐喻而不重视经文的字面意义；为解释其神秘教义，他们有一套专门术语；同时，各个导师创立的教团都有自身独特的、繁简不一的道乘修持方式①。以前，在某个有声望的苦修者周围，有一些门徒（弟子）跟从学习和修炼。随着教团产生，这种无组织的形式发展为类似教会的机构。在他们看来，非经专人教授或指导，寻道者

①例如有的教团将其道乘修持分为七个阶段（如：忏悔、禁欲、断念、贫困、忍耐、信主、满足等）和十种状态（如冥想、近主、爱慕、畏惧、希望、渴望、亲密、稳静、凝视、确信等），最终达到寂灭（即在丧失自我意识的入迷状态下与神结一）和永存（即在与神合一的状态下继续生存）。

无法领悟经文奥义、获得秘传；只有掌握经文奥义并获得秘传的人，方被承认为教团成员，将来或可继承导师的道统，或可另创新的教团。

由于苏非派各教团是在不同时间、地点和社会条件下发展起来的，因而他们对待伊斯兰教的态度上有遵法派（即以伊斯兰教教义和教法为自身行事准则）和非遵法派（即不以伊斯兰教教义和教法为行事准则）之分，在履行自身的礼仪、赞念“齐克尔”方面又有高声派和低声派之别。

一方面，被纳入正统教义的神秘主义，作为官方神学被四处传播，另一方面，各苏非教团的苦修者也遍布民间到处游说以传教授道，这两者不能不对中国伊斯兰教发生影响。

限于资料，我们难以论述苏非派神秘主义思想何时开始传入中国。但有一点可以肯定，即在中国形成门宦之前，神秘主义思想已与中国伊斯兰教发生关系。例如《元史》中提及的“迭里威士”①，即指苏非派的托钵僧；伊本·白图泰（1304～1377年）游记中记有二百余岁“老耄贤人”居广州“城外某山洞内，终日拜神”的“奇事”②，关于库不林耶系十四世纪由阿拉伯人东来布道的传说；伊斯兰教学者张中（1578～1670）在南京跟随印度来华经师阿世格（？～1644年）学道，并著有《归真总义》，此外，无可怀疑的是赴麦加朝觐者沿途受有神秘主义影响。

正因为中国门宦是在苏非派神秘教义及其道乘修持影响下形成的，它也就在许多方面与苏非派的教团有着共同之点。例如，门宦的各个支系（分支门宦），往往以门宦教主的姓氏名号或门宦道堂所在地命名，这与苏非教团以其创始人命名极其相似；门宦和苏非教团一样，都崇拜圣徒、圣墓；门宦崇拜其宗教导师（教

①见《元典章》。

②《中西交通史料汇编》第二册、第81—82页。

主、道祖、老人家……），正像苏非教团崇拜其宗教导师（谢赫、巴巴、辟尔——师父、穆勒希德……）一样；门宦和教团都崇拜其宗教导师的陵墓（拱北）和其他被认为神圣的地方；门宦的办道场所（道堂、寺庙……）相当于教团的札维亚、拉比塔……；门宦和教团一样，为纪念圣徒和宗教导师的忌日，一般都举行祭祀活动（尔埋里）；为了与神交往、合一，门宦和教团都有不同形式的道乘修持，赞念“齐克尔”；门宦所主张的整个宗教功修称为三乘或三程（即教乘或礼乘、道乘、真乘，或常道、中道、至道）与教团对宗教功修的阶段的分法基本相同①，同样，门宦和教团都重视自身的道统系谱，如此等等。恰恰是这些共同点说明门宦不是植根于苏非派之外的修道派，而是苏非派在中国社会条件下的特殊表现形式。

二

简略地考察门宦产生与发展的历史，可以认为，它大致经历了两个截然不同的发展阶段：即寻求门户时期的门宦和门阀教主时期的门宦。

寻求门户时期的门宦，是门宦形成或初创的早期阶段，这一阶段的主要特征就是寻求门户。所谓“寻求门户”，有两层含义：

---

①实际上，由于苏非派神秘主义被正统派吸收并形成官方神学后，苏非派关于信徒宗教功修的理论在一定程度上也为后者所接受，这反映在中国某些正统派的著作中就有类似的提法而非门宦所专有。

至于各不同教团在宗教功修的理论上也是大同小异的，如有的认为其出发点应为教法经由道路而到真理，系类似树根、树枝和果实的关系，这三个阶段连接了四个不同的领域（人的、天使的、天国的和神的世界）。见《伊斯兰教中的苏非教团》（英文版，第159～160页）；有的认为应分四个阶段：教法、道路、知识和真理《伊斯兰教辞典》（英文版，第609页）。

其一，就门宦创始人或办道者而言，他必须在遵循并坚持道乘修持的生活方式的同时，去布道说教，广收门徒，筹集办道资金和自身的基本生活资料。

早年，门宦创始人作为东来的苏非派传道士也好，作为在某个道堂修毕功课返回西北地区的办道者也好，他们只能在信奉伊斯兰教的教坊和居民中传以神秘教义、授以道乘修持，同时在传教授道中谋求建立门宦所需要的一切：他们需要办道场所，作为其神秘修持的基地，需要“寻道者”（门徒）和信众，还需要办道所必须的最起码的资金（包括办道者本人的日常生活需要）。门宦创始人只有在解决这些问题的基础上才得以创立门宦。为此，他们要为信奉者诵经、教授“齐克尔”或举行其他宗教仪式以换取信奉者的酬报——初期的奉献，有的办道者在没有酬报的情况下，仍需以乞讨为生。如格底林耶就有“沿门乞讨化口粮，少食无衣莫心焦”的训戒；同时，规定苦修者每日只能乞讨三家。这一方面说明门宦初创时的艰辛，一方面也说明这类乞讨具有典型的托钵僧的特点。

托钵僧一词，源自波斯文，原意为“门”，具有“寻求门户”的意思①。这里，专指那些具有宗教信仰的乞讨者。在他们看来，乞讨不是因为贫困（尽管他们一贫如洗），因为他们不需求尘世的物质享受，他们的贫困在于缺乏神的仁慈，他们需求的正是神的仁慈。所以，他们甘守清贫，懒于劳作，专靠逐门逐户乞讨度日，以体验神的恩惠。

尽管我们缺乏充分材料说明中国早期各门宦（指门宦分裂出分支门宦前的情况）创始人都有过类似托钵僧那样沿门乞讨的生涯，但就寻求门户即寻求资金和寻求信徒而言，则是他们共同经

---

①《伊斯兰教辞典》英文版第115页。《伊斯兰教小百科全书》（英文版，第73页）。

历过的。

至于办道者找谁乞讨，为谁念经并举行宗教仪式或向谁传授“齐克尔”，这里就有一个寻求门户的问题。显然，他只能去找那些相信其神秘教义和道乘修持功效的门户。就是说，门宦最初的起源与“寻求门户”有关，即门宦的创始人或办道者是以“寻求门户”的形式出现的。

其二，就一般信徒而言，只有在他们接受神秘主义说教并相信某个办道者的道乘修持功效时，他们才会让该办道者为自身向神求恕，作为自身与神交际的媒介，或是经由某个道修者的指导，接受他们的秘传，使自身得以开启心灵之门，与神直接交往。一句话，教徒必须寻求适应自身需要的办道者和办道场所，学习道乘修持。

苏非派神秘主义的基本要求是神人合一。苏非派把整个精神修炼的过程称为旅程或道路（或译道乘），在精神的旅途中，苦修者必须接受导师的指导以启迪心灵之门，而使苦修者排除杂念，专心致志以接近神灵的神秘修持的基础则是赞诵“齐克尔”。在他们看来，人的心灵有两道门，一为有形的、肉体之门，一为无形的、精神之门。只有赞诵“齐克尔”才能使心灵之门开放。以某种形式（如高声赞念）可使肉体之门开放；另一种形式（如低声赞念）则可使精神之门开放，无论是肉体的或是精神的门户开放，均可使人的心灵获得神的光照、摄取神的真知，人才能与神交往。

寻求并接受自身认为传授神秘奥义的导师，以完成不同阶段和状态的修炼，对苦修者是有决定意义的，这里，同样有一个寻求门户（即导师）的问题。

当某个办道者于一定地区活动并拥有一定的信众基础时，而该地区的教徒信奉其神秘主义教义和道乘修持功效并自愿拜倒其门下时，只有在这时，最早的门宦才得以应运而生。就是说，门

宦最初既与寻求信奉者和办道资金有关，又与寻求谁为导师以指导自身的精神修炼，或到哪个修道场所去学道的问题有关。这两者无论哪一点都有“寻求门户”的意思。同时，也只有这两者结合起来，才是早期门宦的真正含义。换句话说，门宦源自早期宗教实践：寻求门户。当然，在门宦发展的历史上有过没有“门宦”或并未称为“门宦”的办道、学道、修道的时期，对各门宦来说，其时间也可能有长有短，但是，这时的伊斯兰教就教义和礼仪两方面来说，已有“教门”和“道门”的区别，在伊斯兰教的某些教坊内部实际上已孕育了自身的异己物，这个异己物就是门宦。

随着办道者声誉的提高、信众的增加、办道场所的兴建、道乘修持者队伍的壮大以及教民在宗教生活上对办道者依附的加强，寻求门户时期的门宦迅速转化为门阀教主时期的门宦。门阀教主时期的门宦，是门宦发展的第二阶段，即门宦由兴盛走向衰落的阶段。这一阶段的主要特征是门宦中产生门阀，与之相应的则是门阀教主在教民中无上权威的确立。这时，办道者有了自身的办道场所（它逐渐扩大、完善，最终形成一片建筑群，包括本门宦追认为道祖的陵墓——拱北、教主的宅第、庄园、寺庙或道堂等）；有了属于办道者统治下的行教区，门宦作为一种完全不同于教坊并与教坊相对立的有组织的宗教形式，或者说，门宦作为一种类似教会的机构正式活动；也有了自身所特有的道乘修持方式、礼仪、节日和祭祀活动。以后，有的门宦则以教主的姓氏名号或教主行教区域为门宦命名，从而出现不同称谓的、互相独立的“道门”。

办道者以门阀教主的身份出现，他在宗教和世俗生活两个方面的地位都发生了急剧地变化。他已不单单是信徒精神修炼的指导者、导师和宗教上的引路人，也不单单是为教民向神求恕的神人中介，他转化为某个道门——门宦的教主、宗教领袖，成为神在世间的代理人，甚而被认作是神的化身。作为教主，他的生活已不

具有清贫、简朴的苦修性质。教徒多年来对门宦的奉献已为门宦教主（有的门宦甚至包括教主的家族）的优越生活提供了雄厚的经济基础。原来，办道者为门宦购置的土地以及教徒奉献给门宦的土地，都以其收入连同教徒对门宦的其他奉献，作为门宦活动的基金，这时，土地和门宦一样，都成了教主的私产。

以前，教徒对办道者的奉献，仅仅是教徒的一种自愿的布施或施舍，无论是作为念经、传授修持功课的某种报酬也好，无论是作为教徒对办道者清贫生活的同情和怜悯的赐予也好，都是对办道的资助，毫不具有强制性。这时奉献变成对教主及其家族应尽的宗教义务。

门宦教主每年的“转坊”、“串坊”，在形式上仍保留了当年的那种逐村逐户取得钱财的外壳，但在实际上性质已完全不同①。“转坊”、“串坊”发展为教民向教主定期或不定期地缴纳钱粮的制度。

苏非派从其产生之日起，就强调信徒的精神修炼而不是物质享受。“你们不应占有任何东西，任何东西也不应困惑你们”②，就是说，苏非派不允许它的成员热衷于纷扰的俗世生活，禁欲和苦行始终是该派奉行的基本信条。可是，门宦在某种意义上多少离开了苏非派关于清贫、坚忍、俭朴、苦修的召唤。当然，作为广大教民不少仍是苦行禁欲的虔信者，而对其上层，尤其是教主及其家族则是有着明显的世俗化倾向。因为这时的奉献已不单纯是用于办道本身或供养办道者简朴的生活需要，它成了教主及其家

---

①例如格底林耶的齐门门宦有强行“乜讨”的歌诀（“卧里门前站，快把乜贴散，如果你不散，大祸就在眼前现。”）可以说明门宦与乞讨的关系，即门宦与托钵僧在逐户索取钱款这一意义上的密切关系。更可说明门宦在教民中的地位、影响的提高。“乞讨者”已勿需以乞讨的口吻而是以强索的语调“乞讨”罢了。

②《神秘主义百科全书》（英文版）纽约，1977年版，第189页。

族奢侈享受的主要财源。

办道者由最初靠教徒施舍、资助到索取钱财的转化，说明门宦由最初意义上的寻求门户过渡到门阀意义上的门宦。在门宦中，教主的“口唤”高于一切，教民一切应听命于教主，教主成了教民宗教生活和世俗生活的主宰。

哲合林耶创始人马明心（约1721～1781年）布衣粗食，贫困一生，他身穿羊毛褐衫，周游各地讲经授道，将教徒的供奉用于施济贫困信众而自守清贫，身体力行托钵僧的信条。这时的门宦，显然毫无权势、地位可言，它不具有“门阀”之意，也不是什么“高门世家”，只能是早期的门宦。因为就“门阀”的意义上的门宦也好，就教主“高门世家”意义上的门宦也好，它不可能在神秘主义传入中国后随即形成。没有教徒信众，没有财富积累，没有办道场所（如教主宅第、庄园、拱北、寺庙……等等），以至于没有与官府豪绅的结识或结合，没有这一切，门阀难以确立，而没有教主职位的世袭制，教主的高门世家无从产生。

据《甘宁青史略》载：“甘肃之回教门宦，隐然一封建制度也。其初创教之人传之子孙，继继绳绳以至今日”，而“马明心自西域归，慨然欲革除门宦，意为道者公也，岂为一家私有？”①。

马明心反对门宦“传之子孙”为“一家私有”，正好说明门宦发展经历的不同阶段。由于有的门宦先马明心所传之哲合林耶在西北地区确立了世袭制，由于教主职位的世袭以及门宦的诸多弊端与苏非派的苦行主义和禁欲主义教义相脱离，所以马明心竭力反对它。其实，马明心并不了解门宦的宗教制度与封建制度结合是不可避免的，甚至他本人所创之门宦最终也演变为世袭制的高门世家，与他当年创立门宦时的艰辛情景成为鲜明对照，这显然是他料想不到的。

①《甘宁青史略》第十八卷。

应该指出，门宦在其发展过程中，由于不同家族或同一家族不同支系之间的利害冲突，不可避免地导致门宦的分裂，形成新的分支门宦。①。这些分支门宦的出现，毫不具有门宦初创时期的那种寻求门户的含义，因为它只不过是教主世袭制的变种而已。门宦的不断分化，新的门阀不断出现，从而揭示教主职位的非神圣性，这本身预示着门宦的衰落。

三

门宦是在中国封建社会条件下产生并发展起来的，作为一种宗教制度不可避免地会同封建制度相结合，从而有着明显的封建印记。

门宦产生前夕，西北甘宁青地区的回族上层地主阶级像其他地区的地主阶级一样，竭力攫取土地、兼并土地。土地的扩大与集中，客观上要求突破教坊的束缚，占有教坊以外的或其教坊的土地；同时，教坊清真寺的教长也利用他们掌管和保存的宗教课税（“天课”）去购置土地、出租土地，逐渐地清真寺教长转化为教长地主，集宗教剥削与地租剥削于一身。

应该指出，在地主或教长地主对广大教徒残酷剥削的时候，早期办道者的活动一度适应该地区，首先是狄道、河州一带贫困教徒的精神需要，在减轻教徒的沉重宗教负担方面，起过一定作用。

我们知道，苏非派神秘主义说教的基本内容是守贫与苦修，

---

①我们知道，苏非教团不断演化出分支教团不是由于内部激烈斗争的结果，而是门徒修业完毕后，离开教团，在播道说教过程中建立的关系。而门宦内部的不断分裂基本上不是跟从导师（教主）修炼结业后建立分支教门宦，往往是教主去世后为争夺教主职位或道统的结果。这种争夺或是在主家族不同支系之间进行（如哲合林耶的马震武、马元超、马忠武之争；虎非耶的鲜新白的三子、四子之争），或是在教主家族和门徒之间进行（格底林耶的余明林和海正发之争）。

让人们远离尘世的繁华享受而专注于与神合一时的永恒幸福。这类说教对遭受世俗的和宗教的双重剥削的下层穆斯林无疑是最好的精神慰藉。穆斯林除了应定期向教坊的清真寺缴纳宗教课税，“平日皆有馈赠，金粟、畜产，无物不纳”外，每逢“吉凶之日”，还要请教长诵经，而诵经则需以“布施”的名义“谢以银钱”，这对贫困的穆斯林来说，无疑是一种极其沉重的宗教负担。早期办道者以简便的仪礼和廉价的诵经酬报则能吸引那些厌恶沉重宗教负担的下层穆斯林。像马来迟、马明心晚年之所以受到穆斯林的欢迎，完全是因为马来迟不同于当地教长的传统做法，“顾诵经则人众而费广”，他以“《冥沙经》一册既简而又省费，又新其耳目，一时翕然从之”①，马明心除了精简礼仪、廉价收取诵经酬报外，进而将收取的报酬也用以周济贫困的穆斯林，“入其教者皆有周济”因而“附之者愈众，反盛于马来迟之教”②。然而，廉价的宗教仅仅是相对的和暂时的，随着时间的发展，它走向自己的反面。

本来，伊斯兰教的教长和一般教徒之间的区别仅仅是宗教上的等级关系，社会意义上的等级制关系并不明显；随着教长地主的出现，教长地主与一般教徒的关系，已不再是宗教意义上的等级关系，而且有了社会意义，即这种等级制表现为地主与农民的关系——即阶级关系；而门宦教主兼地主的出现，很自然地使这种封建等级制关系进一步强化，在门宦中，教主（或教主兼及他的家族）居于首位，其次则是教主的代理人（如热伊斯）和派往各地执行教主口唤的阿訇，再次则是教主的门徒弟子，居于等级末层的是一般教徒。如果说，门宦教主的职位保证了他对教下的封建剥削，那么，门宦的这种封建等级制则保证了教主对教下

①《甘宁青史略》第十八卷。

②同上。

的绝对统治。门宦强调严格的封建等级制还表现在道统的继承问题上。

修道派极端重视自身的道统及道统的传系。在他们看来，这是修道者个人与神直接联系的系谱，每个修道者都应知道并背记自身所属的道统。一般苏非教团均将道统系谱追溯到阿布·伯克尔或阿里，最终与穆罕默德本人联系起来，只有这样，才被认为自身所获得的是真谛秘传。

苏非教团在其道统继承方面，主要是依据教团领袖或导师生前的嘱托，由被指定的弟子凭证（印章或其他物品）继承；教团允许弟子另建分支教团（名称随创建人而定，但仍朝拜该教团的圣地圣墓），有时教团的道统可能失传。门宦同样将自身与某个苏非导师联系起来，承认该导师的道统作为本门宦传教授道及其功修的效验的凭据。尽管有的门宦继续沿袭苏非派的做法，将道统传给门下合适的弟子（如格底林耶和哲合林耶早期的“传贤制”），由弟子继承导师（教主）的道统。但是，由于门宦是在中国封建社会条件下发展起来的，它必然和封建宗法制度结合起来。教主传位直系后裔，形成教主的世袭制，从而使封建等级制得以延续下去。

由于门宦对教主的神化，教主赋有了包括神权在内的种种封建特权。这样，教主将道统传给后裔，很容易被教徒认作是教主神性的转移而被接受。道统的继承已无需凭借修道者个人的德性与功修，仅凭其出身的门第高低和血统的贵贱了。这种世袭制无外乎是在神权外衣下教主家族封建统治的沿袭。而教主后裔除了继承教主的道统、教主在宗教名义下的各种特权外，还包括承袭门宦名义下的种种产业。如果传位他姓，道统由非教主家族继承，尽管封建等级制仍得以沿袭，但门宦难以形成以教主为中心的高门世家。

门宦有一定的行教区，门宦教主在所辖的地域内行教。每个

门宦都可以看作是一个独立的教会，其行教区则是教区。这样，门宦的地域性实质上反映了门宦的封建割据性。

原来，教坊互不隶属，各自为政。门宦出现后，信奉该门宦的各教坊，则受辖于门宦，门宦成了扩大的教坊，在门宦的这一行教区内的乡村、镇市，则是门宦的势力范围。正如前述，门宦教主的继承者或他的后裔除了承袭他的道统和特权外，还继承门宦名义下的一切产业：土地、山林、建筑、庄园、牲畜和大批钱财，这不仅使教民受宗教神权束缚，在精神上依附于教主；而且使教民受到门宦所据有的土地的束缚，在人身上依附于教主。由于教主的权势、地位取决于他占有土地的数量和他统辖的教坊或教民的多寡，因此教主及其家族在门宦名义下，通过各种手段尽力攫取土地，扩大土地。以门宦名义据有的土地，既是教主的私产，又是教主统辖地域的基础。

由于历史的原因，门宦控制的地区并非都是连乡连片的，它可以跨越数乡、数县以至于数省，但其基础仍是教坊。就是说，门宦以所辖教坊为其活动地域，超出这个地域就不是本门宦的势力范围。各分支门宦与门宦的关系仅仅是精神上的和道统上的，即它们有着相同的修持功课，可以追溯同一导师或道祖，分支门宦与门宦一样，是个独立的行教教会，同样的有自身供奉的拱北、道堂，据有自身的活动地域。门宦的封建割据，一方面决定了门宦的排他性。为了牢固控制所辖教坊及其教民，它不允许其他门宦干预自身的内部事务，一个门宦俨然是一个独立王国。另一方面，它又决定了门宦发展的局限性。为了在其他地区发展信徒往往会引起教争；随着门宦内部的利益冲突和种种争执，使得门宦不断分裂，其势力影响也就相应地缩减。

马克思在《黑格尔法哲学批判·导言》中指出："的确，路德战胜了信神的奴役制，只是因为他用信仰的奴役制代替了它。他破除了对权威的信仰，却恢复了信仰的权威。他把僧侣变成了

俗人，但又把俗人变成了僧侣。他把人从外在宗教解放出来，但又把宗教变成了人的内在世界。他把肉体从锁链中解放出来，但又给人的心灵套上了锁链。”①联系到苏非派神秘主义，我们看到了类似的情况。苏非派在背离伊斯兰教的主流，对已经遭到穆尔太齐赖派削弱和破坏的伊斯兰教予以进一步地冲击，但它又为伊斯兰教呆板、僵硬的教条注入了新血液，使它具有了新活力；苏非派破坏了伊斯兰教礼仪上的形式主义，但又确立了自身的形式主义，这主要表现在成千上万次甚至几十万次地赞诵某些经文或呼唤神名；苏非派丢弃和反对伊斯兰教在信仰上的教条主义，但它却确立了自身的新信条，他们以对神的爱代替对神的崇拜，他们抛弃了对麦加的朝觐代之以对分散于各地的圣地、圣墓的朝拜；它使信徒外部的宗教生活简单化，却使信徒内心的精神修炼更趋繁杂，使“人从外在宗教解放出来，但又把宗教变成了人的内在世界”，“给人的心灵套上了锁链”；原来伊斯兰教没有专门的神职人员，而苏非派却使“俗人变成了僧侣”，出现了大批的寻道者和托钵僧；伊斯兰教强调神的独一和对这个唯一的神的信仰和顺从，苏非派则强调对人——指引信徒与神合一的导师的信仰和顺从，因为信徒需要的不是远在天涯、无影无踪、到遥遥无期的末日审判时才得以显现的神，而是近在咫尺、可见可闻，易于接近的人。苏非派名义上是信神，实际上是信人，就是说，苏非派改变了那种以神为中心的宗教，而代之以人为中心的宗教。门宦是苏非派在中国的表现形式，它在与伊斯兰教的关系上，当然会和苏非派一样，明显地表现出一定程度上的背离性质，这正是“道门”与“教门”相区别之处②。由于门宦在与封

①《马克思恩格斯全集》第一卷，第9页。

②如果就伊斯兰的原旨教义衡量，“教门”也随着时代而变化，特别是在中国社会条件下，不可避免地会反映所在地区的某些特点。

建制度相结合的过程中，它不可避免地会受到中国封建社会的意识形态的影响，例如有的门宦（如格底林耶）在其信奉的教义、修持、礼仪等方面渗入佛儒道思想，这就使它远离伊斯兰教的原旨教义；同样由于宗教本身就是一种迷信，因而门宦也就具有其他宗教所有的那种迷信。显然，这与伊斯兰教的原旨教义相距更远。关于门宦与伊斯兰教的关系，仅举上述三点也就足以说明问题了。

（原载一九八二年一、二合期《甘肃民族研究》）

宁夏回族伊斯兰教的教派分化浅谈

勉维霖

宁夏是我国伊斯兰教信徒比较集中的地区之一。伊斯兰教对当地穆斯林的精神生活和社会生活，有着深远的影响。从十八世纪以来，由于内部的分化斗争，又先后出现了很多不同的派别，以及许许多多被称之为门宦的支流旁系，它们各持己见，争执不已，不断疏离着信教群众内部的团结。所谓教派运动，在一定程度上又反映了穆斯林聚居地区的社会、历史、政治、经济发展变化的复杂状况，所以，系统地研究穆斯林聚居地区伊斯兰教的教派分化运动，对于编好中国伊斯兰教史，研究我国回族的形成与发展，都有着重要的意义。

伊斯兰教的传入和格迪目的形式

宁夏回族自治区伊斯兰教教派别主要有格迪目、虎夫耶、哲赫林耶、尕德林耶和伊赫瓦尼。他们在教派上都属于逊尼派，在教法、教律上又同属于逊尼派的哈乃斐学派。格迪目是宁夏以至全国伊斯兰教的基本形式，宁夏约二分之一以上的穆斯林信奉它。

格迪目遵循逊尼派的正宗信仰，总其要义，就是“顺主尊圣”。在法学方面表现宽容灵活，具有哈乃斐学派的显著特色。同时，它在长期发展过程中，不断受到我国传统文化的影响，因

此教义中也渗入了一些儒家思想。有人把它称为“既不悖西方圣人，又不悖东方圣人”的一种宗教。其所以能够在我国穆斯林中受到尊重，并在自己的发展过程中长期不衰，这便是一个很重要的原因。

从其外部特征来看，它是一个更具有民族特点的教派。在教权的组织结构方面，它适应着回族大分散小集中的特点，实行互不隶属的单一教坊制。清真寺是教坊穆斯林的宗教生活的中心，往往也是教坊穆斯林政治、经济中心。它的建筑以“三堂合一”的制式著称，即由礼拜堂（大殿）、经堂、澡堂三个单元组成。清末以来，宁夏回族地区所建的清真寺越来越多，至解放初全区清真寺共达一千六、七百座之多。这也极大的加重了穆斯林的经济负担。教坊的教职人员，不论它的称谓或职务，也都有其自己的特色。清真寺一般设开学阿訇、治坊阿訇、掌学阿訇、二阿訇。开学阿訇在格迪目来说，是教坊穆斯林的精神领袖，他的职务是率领教众礼拜，主持宗教仪式，讲经布教，执掌教规教法。治坊阿訇是开学阿訇在教务方面的助手，掌学阿訇是开学阿訇在教学方面的助手，二阿訇教信众念经和学习伊斯兰教的初级知识。每个教坊，除清真寺的教职人员外，还设有学东、乡老，负责征集和管理清真寺的宗教基金，维修清真寺，筹办各种公益性的宗教活动。学东是这种管理组织的负责人，多由教坊内上层担任，下面一般以清真寺为中心，按东南西北方位设四个乡老，代表各方的穆斯林参加对清真寺的管理。乡老可能是清朝在回族地区所推行的“乡约”制度的遗迹。学东的职务与阿拉伯地区的“穆塔完里”（清真寺主持）相类似，也有人认为它有“首席乡老”或“东家”之意，它在教坊内，一般是宗教事务的实际掌权者，开学阿訇往往也得依附学东，受学东的制约。格迪目的开学阿訇以及学东、乡老等，都实行选聘制，任期三、五年不等。教坊所属的

穆斯林，阿拉伯语称之为“高目”①，波斯语称之为“哈宛清”②，他们的义务是，为教坊提供宗教经费，遵守教规教律，服从清真寺掌教的领导等等。而教职人员则负有为教坊高目料理宗教事务，举行宗教仪式的职责。在过去，教坊高目违犯教规教法，要向清真寺交罚款（一般以实物代替）或受鞭笞以赎过，称为“取罚赎”。违犯教规而又不取罚赎，往往就要受到一种称之为“轧坊”的处罚，即清真寺的教职人员此后拒绝为他举行一切宗教仪式，从表面上看去，格迪目的教坊，似乎是一种比较涣散的组织形式，实际上，它对穆斯林的政治生活和精神生活却具有很强的封建统治力，必不可免地影响着穆斯林聚居地区的社会繁荣与进步。

“格迪目”系阿拉伯语古老的意思，它在回族地区的伊斯兰教教派分化运动中以此自称，或以汉语称为“老教”、“老古派”，都是用来标榜其正统性和长期发展的历史。格迪目穆斯林常常说它是“清真古教”或“西域古教”，以为只有它才是我国回族地区伊斯兰教的原始形式，甚至是我国伊斯兰教的传入形式，这种看法，并不切近历史事实。

历史学家以唐永徽二年（651年）阿拉伯使者第一次来华，作为伊斯兰教传入我国之始。此后，渐有阿拉伯、波斯等地穆斯林商人，来到我国广州、泉州一带进行贸易，宋时这种贸易更为活跃。广州、泉州、杭州、明州都被政府指定为贸易港口，并在这些地方划出一定的区域，为来华贸易的阿拉伯、波斯穆斯林商人居住，称为“蕃坊”，设立“蕃长”，管理穆斯林的宗教事务，受理他们的诉讼，兼管招徕外商之责。《中世纪旅行家》（第24页）记载：“公元九、十世纪间，侨居中国的穆斯林很多，中国政府在他们中间选一人，节日领导穆斯林礼拜、宣教，并为他们的

①②乡亲，民众、教众。

国王祈祷。”元初，中央政府仍有“回回掌教哈的所”①的设置。并在中央和地方政府中还专设“回回书写”、“回回会史”、“典史”、“椽史”等官职，处理回回人之事务与回回人有关的案件。元时，摩洛哥旅行家依本·白图泰《游记》中，所说在泉州、广州遇到的“回教理讼者”、“回教审判者”当即伊斯兰教的法官“穆夫提”、“戛最”或即《元史》中所谓的“诸哈的大师”，至明清之际有些地方还存在这类宗教法官。这都说明唐宋时期的伊斯兰教，以迄元时早期的伊斯兰教，都还具有显著政教合一的性质。

特别是在寺坊的教权结构方面，我国伊斯兰教中，曾长期盛行着一种世袭的“三道制”（或称“三掌教制”），即由伊玛目、海退布、木安津②三种教职人员构成的寺坊教权组织。元至正十年三山吴鉴《重修清净寺碑记》中，提到的“益绵茗思丁麻哈抹”、“舍剌甫丁哈埒卜”、“谟阿津萨都丁”，就是当时该寺的三道制教职人员。

与三道制相适应的，还存在罕依·麦斯吉德（总寺或大寺）和稍麻（小寺或分寺）的寺坊制度。稍麻隶属于总寺，受总寺管辖，由总寺委派其掌教，会礼、聚礼和其他重大活动集中于总寺举行，稍麻本身无权进行这些活动。清代，不少回族地区还实行着这种寺坊制度，有些文献中提到的“总阿訇”、“总掌教”，当是总寺的掌教。宁夏较早的几个大寺，如同心县的城关大寺、韦州大寺，平罗县的宝丰大寺，泾源县的新民大寺等，据说当时便是“罕依·麦斯吉德”。

---

①掌管回回信教者诉讼的机构，哈的即法官。

②伊玛目意为领导者，一般指礼拜时，站在前面，率领信众礼拜的人，这里所说的伊玛目是清真寺的掌教。海退布，司掌劝谏，礼拜时念诵劝谏词者。木安津，即宣礼员，负责召唤信众到寺礼拜。

从教派来说，伊斯兰教产生不久后，就分裂为逊尼和什叶两大教派。我国伊斯兰教在元以前有无什叶派，因文献记载缺乏，难以考稽，姑置不论。元时，随蒙古人东来我国的中亚各族人、波斯人和阿拉伯人中，必然会有不少什叶派穆斯林。白寿彝同志早在其《元代回教人与回教》一文中说："元时波斯人在中国回教中之势力，似较阿拉伯人为大。"《元史·世祖本纪》："中统三年，括木速蛮、畏吾儿、也里可温、答失蛮等户丁为兵"。这里将"木速蛮"与"答失蛮"同列并举，分明是指两种不同教派的穆斯林。洪钧《元史译文补正》（二十三卷）谓："然则什叶派教徒即木速儿蛮，素尼派教徒即答失蛮矣。"洪氏此说还是有道理的。《元史·赛典赤传》谓："赛典赤赡思丁，一名乌马儿，回回人，别庵伯尔之裔，其国言赛典赤，犹华言贵族也。"赛典即赛义德之对音，赤为蒙古语，意为官。《元史·扎八儿火者传》谓扎八儿为"赛夷人"，又云"赛义，西域部之族长也，因以为氏。"赛夷也当是赛义德。赛义德本意是首领、领域，但一般专指"圣裔"而言。据希提《阿拉伯通史》（上册524页）中说，圣裔分为两系，一系为阿里的长子哈桑的后裔，称为舍里夫（贵人），一系为阿里的次子侯赛因的后裔，称为赛义德（主子）。侯赛因是什叶派的第三代伊玛目，什叶派最崇拜的圣徒。什叶派的主流派十二伊玛目派自侯赛因以后的九代伊玛目，都是侯赛因的后裔，伊斯玛仪派的七伊玛目和宰德派的伊玛目，也都是侯赛因的后裔。这样看来，赛典赤、扎八儿就都是什叶派的人物了。

总之，唐宋时期我国伊斯兰教，以至元时回族初期伊斯兰教，都具有阿拉伯、波斯及中亚一带伊斯兰教的显著特点，可以说是继承了国外伊斯兰教的衣钵，但它随着回族的形成和发展，便发生了一系列重大变化。

回回民族大抵在元朝开始渐渐形成。唐宋时代，居留我国东

南沿海的“蕃商”，以及后来的“土生蕃客”、“五世土生蕃客”，一般来说，都是侨居我国的外籍穆斯林，具有各自的民族属别和国籍，还不能构成一个稳定的民族共同体。到了元代情况就不同了，由于蒙古人的武力扩张，大批中亚各族人、波斯人、阿拉伯人被迫东迁，随着蒙古人的军事活动进入我国各个地区居住下来。在我国的这个新环境中，在长期的政治、经济、文化各种因素的作用下，特别是大家都改操汉语为共同使用的语言，这样便连同那些以前留居我国的“蕃商”、“土生蕃客”，以及许多与之联婚的汉族人，渐渐形成为一个新的共同体，终于成为我国民族大家庭中的一员新的兄弟民族。回族的形成，伊斯兰教无疑起了重要的纽带作用，但是回族的形成，必然又要反过来作用于伊斯兰教，要求伊斯兰教不断地适应它的政治、经济，文化的发展和特点，于是，政教合一的“蕃坊”制渐渐为教坊制代替了；元初的回回掌教“哈的所”取消了，“诸哈的大师止令掌教念经，回回人应有刑名、户婚、钱粮、词讼，并从有司问之”①，所谓回教法官、理讼者或戛最、穆夫提也默默无闻了，世袭的三道制为新的教权组织所取代，隶属的教坊制为单一的教坊制度代替了等等，使它具有了显著的本民族特色，形成了格迪目。

从上述情况看，格迪目的形成当是由元朝开始，大致到了明末清初回族伊斯兰教经堂教育大兴，才最后定型。经堂教育是陕西咸阳人胡登州，于明万历年间所首创，它反映了回族穆斯林遏止宗教衰微的要求，因此，很快在关中地区得到推广，以后又传到河南、山东、云南、甘肃、宁夏地区。到明末清初，全国回族地区的经堂教育，已非常普及。

经堂教育包括两部分：一部是经文小学，另一部分是经文大

---

①《元史》卷一〇二，刑法志。

学，它主要培养职业宗教人员，它的经生称为“满拉”或“海里凡”，这两种称谓，本来都是伊斯兰教高级宗教人员的称号。“满拉”可能是阿语“满俩”（主人、学者）的转声，维族则称“毛拉（学者），可能由波斯语而来。“海里凡”是阿语“哈里发”的转声，取替穆圣讲经传道之意。

随着经堂教育的兴起，阿訇的作用就重要了。阿訇系波斯语，也有的说与阿语“阿林”的转声，都是被称为有知识有学问的人，本来他们的地位不是很高的。由于经堂教育的兴起，经文大学成为清真寺的重要职能，原来世袭的三道人员，由于“尸位世替，心无实学”，①显然不能胜任这种任务，而需要聘请这种有学识的阿訇，担任经文大学的教师，传习经典，称为开学阿訇。这样他们在寺坊中的地位也随之提高。起初他们还只是受雇于清真寺的专职教师，受三道人员的制约，后来渐渐取代了伊玛目的职权，也成了掌教的阿訇，集教学和掌教大权于一身，在他的下面又设置治坊、掌学和二阿訇，取代了海退布、木安津，终于形成了一套新的教权和管理组织。开学阿訇被教坊穆斯林大众尊称为“老人家”，后来官方又给他加上“教长”这样一个名副其实的称号，成为一坊之内穆斯林最高的精神领袖。

回族穆斯林族源复杂，居住又很分散，并且实行互不隶属的教坊制度，但为什么全国回族穆斯林又几乎清一色的是逊尼、哈乃斐派，教坊制度、教权结构基本相同，地区差异不大呢？推其缘故，恐怕与经堂教育不无关系。经堂教育兴起以来，各地经堂教育的形式和学制大体一致，课程的设置有多有少，但是，讲语法修辞的《率而夫》、《满俩》、《拜亚尼》，讲教法教律的《伟戛业》，古兰经注疏学的《戛最》，以及讲认主学的《卡拉姆》，这六门课程则是必修的重要课程，而这些典籍又都是逊尼、哈乃斐

①马注《清真指南》。

派的权威作品。经文小学中的《杂学》，也是根据哈乃斐派的法学思想编撰的初级读物，从小就以哈乃斐派的教法思想教育穆斯林。

苏非主义和门宦制度的产生

回族穆斯林，由于承袭伊斯兰教著名教义学家兰巴尼所著的道学经《买克图巴提》，因而把伊斯兰教宗教功修分为教乘（舍勒尔提）、道乘（托勒尔盖提）、真乘（哈给格提）、超乘（麦尔法提）四个梯级。这也就是说，在其所谓“返原归真”的道路上，一级比一级高超，以至达到最高的境界。后三级，一般也通称为道乘。教乘讲的是伊斯兰教的法定功课、各种礼仪制度、社会行为和道德标准等，要求畏主、事主和近主，希望得到拯救和脱离，死后享受天堂永久的幸福。而道乘则讲的是清心寡欲，修行炼功，静虔参悟，明心显性，“参天地之化育”等等，其目的已不满足于近主和获得脱离，而要与主相似，以至达到人主合一，亦即所谓精神和物质之统一。前者一般也称为教门（舍勒尔提·伊斯兰），后者亦可称为道门。道门（或道乘）便是伊斯兰教的神秘主义，在逊尼派中的各种神秘主义体系，则称为苏非派；什叶派的神秘主义主要表现于相信伊玛目具有神性，“隐遁伊玛目”之返世，古兰经的内里意义以及流出说等等。

宁夏的五个派别，我们前面说过，它们都是逊尼派，又同属于哈乃斐学派，信仰和教律教法都是一致的，只是在一些礼俗上稍有不同。而他们之间相互区别的主要标志，则是对道乘问题所持的不同态度和主张，从而产生了分歧。

一、格迪目和伊赫瓦尼，特别是后者，是重视教乘而不重视道乘的教派。它们并不否认道乘，但认为教乘是今后两世生活的基础，人生不可稍离的康庄大道。一个穆斯林只有充实了今生，才有来世的光辉，今生开花，来世结果，来世的幸福，是今生的产物。这就是说，只有在绝对完美了教乘修持这个大前提下，才

能谈得上道乘修持，道乘只是少数“上人”才可以从事的功修，对穆斯林大众来说则是一种毒剂，偏离教义教法的迷误行为。从这个意义上讲，它们被称为“入世”派。

二、虎夫耶、哲赫林耶及尕德林耶的两个分支门宦，是教、道兼修并重的派别，举办道门，不废教门，它们承认教乘是基础，但认为，如果不在它们之上架设一个阶梯，还是不能接续真主，那末道乘便是接续真主的不可互缺的阶梯。它还认为，教乘和道乘是相互掺杂而又平等的，教中有道，道中有教，在教乘中包含着道乘的条件，在道乘中，包含着教乘的条件，二者相辅相成，不可偏废，只有兼修并重，才能使信仰升腾到一个完美的境界，达到接近真主的目的。所以，它们被视为介于出世与入世之间的中间派别。

三、韭菜坪尕德林耶，与格迪目、伊赫瓦尼恰成两个极，端它只重视道乘而不重视教乘。它认为先有道，后有教，教是世俗的，由世人所创造的；道则是本然之道，是非创造的，它是无始无终的永恒存在，因此，它基本上抛开了伊斯兰繁琐的法定功课，而完全热衷于道乘功修。所以，它被视为出世派。

以上虎夫耶、哲赫林耶、尕德林耶这些举办道乘功修的派别，便是宁夏伊斯兰教中的神秘主义的苏非派，或者说它们都具有浓厚的苏非派色彩。

希提认为神秘主义是“对伊斯兰教和《古兰经》的理性主义以及由此产生的形式主义的一种反动”。但任何宗教本身就是一种神秘主义，它与迷信一样，与宗教是密切联系的，从一定意义上，可以说迷信是低级的宗教，神秘主义则是高级的迷信。在《古兰经》里和穆罕默德的行为中，我们都可以找到许多神秘主义的根据。查阅历史文件，我国早期伊斯兰教中，早就存在这种神秘主义，不过当时似乎只是个人的一种修持，没有得到广泛传播和形成派别势力。到明末清初之际，首先在甘肃临夏地区出现

了几个不同的苏非派，随后渐渐传播到青海、宁夏和甘肃其他回族地区，并且形成了许多大大小小的门宦，产生了西北回族伊斯兰教中的特殊宗教势力——门宦制度。宁夏这三个苏非主义派别的来源根据它们的道统谱系和传说来看，属于虎夫耶的洪门、鲜门门宦，是由新疆传入青海，再由青海传入宁夏。通贵门宦，是由新疆直接传入宁夏的。哲赫林耶是由其道祖马明心到也门学道，回国后先在临夏、循化一带传教，后来又传入宁夏，清乾隆末年传教中心转到宁夏。尕德林耶来源较复杂，其中韭菜坪尕德林耶，传说是由撒马尔罕地方的一个修士传入的，先到我国新疆、青海等地来传教，后来又由青海传入宁夏。明月道堂尕德林耶，是由兰州市灵明堂尕德林耶传来的。而齐门尕德林耶，传说是由麦加传入的。这三个苏非主义派别中，虎夫耶、哲赫林耶同出一源，自称其道派都是乃格什板顶耶。据说，乃格什板顶耶是中亚一带最大的一个苏非派，约于八、九世纪产生于布哈拉，它的创始人叫穆罕默德·华者·白哈翁丁·乃格什板顶耶①。尕德林耶的道派，属于穆斯林世界广泛流行的戛迪里叶苏非派，于八世纪创始于伊拉克，创始人为阿布杜拉·戛迪尔·吉拉尼②。

这三个苏非主义派别共同的特点：就是连连不断地念诵各种宗教“迪克儿”③词（赞词），从简短的“记主词”、“清真言”、“作证词”以至长篇诗文和圣歌。声调各具一宗，哲赫林耶主张高声念诵，谓使迪克儿的声音“传扬六方”以“扬明正道”，故以此得名哲赫林耶。它又分也门调（官川调）和麦加调（灵州调）两宗。虎夫耶认为低念为贵，谓为“闹中求静”，故由此得名虎夫耶。尕德林耶恰恰相反，认为“并无人语最为高，”

①科威特阿文版（阿拉伯人），1980年第一期。

②王怀德译《伊斯兰教简史》。

③记诵的意思，就是念念不忘“真主的尊名”。

主张默念心诵，谓为“暗悟显贵”。念诵的方式，五花八门，难以尽述，总括来说，有所谓开口迪克尔（哲赫林耶、齐门尕德林耶）；有所谓闭气迪克尔（洪门、通贵），一口气反复念诵数十次；有所谓打意迪克尔（哲赫林耶），数人至数十人组成一个圈子，大家共同念诵较长的赞词和诗文，有领念、轮念、合念，穿插进行。这种迪克尔也叫“记主会”，场面庄严肃穆。在念诵时往往还要伴以规则的动作，如念“清真言”第一句“俩意俩汗”（万物非主）否定词时，头往右摆，表示否定；念第二句“银兰拉乎”（唯有真主）肯定词时，头往左摆，表时肯定。此外，还有以“摇头不算点头算”的动作，来表示否定和肯定。不仅如此，在达到所谓“喜主”的时候，还可以不受教法的约束，用乐器来伴奏，甚至可以翩翩起舞，或发出狂言呓语，说“我就是安拉”，“世界归我统治”等等，认为是达到了陶醉于真主的境界（早期哲赫林耶）。韭菜坪尕德林耶，则已深受佛道教的影响，主张出家修行，打坐参禅，敬香叩头，默诵称之为“无字真经”的歌诀，如《真经歌》、《修道歌》、《五更月歌》、《无底船歌》、《无根树歌》、《三味真火歌》等等。所谓“无字”，就是“大道不落文字”之意，如同禅宗佛教，主张不立文字。认为各种宗教经文典籍，都是出自世人的墨写纸造，皆不足为凭，而“无字真经”，是非创造的，是真正的天启。在其真经歌中，除保留“万物非主，唯有真主”这个伊斯兰教的根本信条外，既对古兰经的权威及其神圣性进行了否定，也对伊斯兰教念、礼、斋、课、朝五大天命功课予以否定，引进了佛道教和儒学思想，给它赋予了新的意义，可以说是对伊斯兰教进行了大胆的改造。

其次，他们都有最高的宗教首领，称为“穆勒师德”（导师，或引领正道之人）或筛海、卧里（真人），一般也用汉语称为“老人家”或“教主”。始传者汉语称为“道祖”，他的品级被摆得非常之高，起码是卧里，也有的被视为达到“古土布”（安拉在

现实的代理人）的品级。他们设有道堂①，在其中修行办道。穆勒师德都有若干弟子，在虎夫耶称为“海里凡”，哲赫林耶称为“热依斯”（代理人），尕德林耶称为“满拉”或“怠土卧耳”（记教人），或以汉语称之“勤炼人”，受到穆勒师德特殊传授。穆勒师德还在世的时候，便对他们授以“依扎子”②，让他们接受或继承道统，分赴各方进行传教，成为所在地方的穆勒师德。他们又可以收徒授道，传授依扎子，如此不已，使道统连绵不断。一般追随者，称为“穆勒德”，即门徒或教众，属于“凡俗”成员，只向穆勒师德或海里凡领受迪克尔，经常念诵这种迪克尔，但不算修士。

再次，是崇拜“圣徒”和拱北。穆勒师德被视为具有神性或有部分神性的人，追随他可以沾吉避凶，到末日审判的日子，他还有权在安拉面前为之说情求赦。所以，穆勒师德被尊为“圣徒”，受到各种崇拜，过世后，在其坟墓上修筑拱北（拱形建筑物），成为朝拜的场所，人们常常去到拱北敬香、上苫单③、讨求子女和捎取坟土治病。逢忌日，各地教众集会，奉献“海迪叶④”，宰牛宰羊诵经过“尔曼力”⑤。对穆勒师德的后辈来说，拱北具有极大的经济价值，是他们攫取经济收入的专利品，所以，历史上门宦内，各种势力之间争夺拱北之斗争常常很激烈，掘墓盗尸另建拱北之事屡见不鲜。

这些苏非派别，起初也都是一些禁欲主义的苦修者，经常过着一种简单的生活，住在破陋窑洞孤室（道堂），少食少饮，长

①西方称为扎维亚或罕卡，都是偏僻角落的住所或孤屋陋室之意。

②本意为许诺、封披，这里专指苏非派的道统继承，即由穆勒师德授于他几件用品，如印章、衣物或宗教用具，作为凭证，依此传教授徒。

③一种敬奉仪式，以白布数尺苫于坟墓之上，其后由看守拱北者收去。

④本意赠送，对教职人员的一种布施或奉献。

⑤宗教功修、善行、作善事。

期静坐，苦思冥想。有的则是一些巡游修行者，苦行乞讨，走南闯北，到处传道，教人绝累去欲，轻财戒色，同时，提出一些简化宗教仪式的主张，争取追随者。顾颉刚先生在其《河州视察记》（《国防月刊》1947年四卷一、二期）一文中说："至清代中叶，乃有'前开'与'后开'之争。前开者，先开斋而后礼拜；后开者，先礼拜而后开斋。而后开者为回民旧仪，其后马来迟①根据天经编《冥沙经》一部，采前开简便之仪。依回教规矩，教民有凶吉须请阿訇念经，主家出钱布施。天经三十部，诵之费时，布施亦多。兹改用简单之冥沙经，在阿訇为节时，在主家为省费，故前开一派遂占优势，遍行各地。稍后有马明心②者，曾朝天房，见其势威，亦作《卯路经》一部，仪式更加简化，谓得西域真传，亦奔走各地以宣其教，于是教中多叛来迟而归明心"。《甘宁青史略》也说："马明心自西域归，慨然欲革除门宦。意谓道者公也，岂为一家私有？教规者随时变通者也，不宜胶柱鼓瑟"。又说"入其教者皆有周济，附之者愈众，反盛于马来迟之教。"从一定意义来说，宗教中的这种禁欲主义者，本身是对统治阶级的压榨剥削和其穷奢极欲生活的一种消极抗议，在某种程度上，也是反映了苦难深重的劳苦大众的不满情绪。所以处于绝望的人民群众，对他们慕名景从，归信他们的教义，终于使其在西北地区得到较广泛的传播。

"门宦"二字，有人说是袭用汉语"门阀"而来，当地群众一般称其为"门户"，含有"权门阀阅"之意，也有标新立异、另立门户之意，故可以把门户当成门宦的俗称，都表明一种宗族或集团势力。门宦原来指中国伊斯兰教中产生的各种苏非派别而言，常常把虎夫耶、哲赫林耶、尕德林耶和库布林耶，统称回族伊

①甘肃临夏华寺门宦的创始人。

②哲赫林耶教派的创始人。

斯兰教的四大门宦，表明他们是具有苏非主义色彩的派别，后来渐渐专指这些苏非派别的分支旁系而言。

哲赫林耶门宦的首领，一般称为教主（毛俩）具有高度集中的神权，他既是教众的最高精神领袖，也是世俗的领袖，对门宦穆斯林拥有绝对权力。教众见到教主的时候，要行跪拜礼，而且要遵守种种守则，成为教主崇拜者，如：不能反驳教主的言论；要忠诚寻道，不可再追随其他教主；要保守教主的秘密；任何事情都不能对教主隐瞒等等。特别是教主有放“口唤”（许诺或命令）的特权，教众必须无条件地执行教主的命令、指示，心甘情愿地服从教主的指派，忠诚的为教主服务。同时，教众有关自己的生活事务，如婚丧、外出等，也得向教主或他的热依斯请示禀报，取得“口唤”，才能去做，没有“口唤”，教众不能妄自行动。因此，教主的“口唤”被视同天命，遵从教主的“口唤”，就是顺从安拉。哲赫林耶的一个经学家曾宣称：“一个教徒如果没有教主的口唤，他连呼吸都不能够了”。在教主面前，人的尊严尽失，没有个人意志和自由可言，对教主只有盲目信从，任其摆布。正如它的另一个经学家所说的一样，在教主的面前，教徒只不过是“洗尸者双手下的死人”罢了。

哲赫林耶实行世袭的教主制和严密教权组织，从其第三辈教主马达天开始，把教权传给他的儿子马以德，马以德死后又由他的长子马化龙继承教权，这种教统继承的父传子受，取代了早期哲赫林耶教统继承的所谓“传贤”制，确立了世袭制。此后它的各辈教主及其各支系门宦，都毫无例外地世袭罔替了。世袭制度的产生，是封建经济高度发展的必然产物。与世袭制度相适应，它实行一种严密的三级制的教权组织。教主是门宦的最高统治者，驻道堂以统辖他的教属。道堂再不是早期修道的窑洞孤室，实则已成教主豪华的府邸或庄园，不但是门宦的圣地，也成了它的政治、经济的中心。在教主下集若干教坊为一行教区，每个行

教区设一名热依斯，代替教主管理行教区的教务。教坊是教权组织的基本单位，设一名掌教阿訇，称为师傅，管理教坊的教务。热依斯和师傅统由教主委派，无一定任期，不论教主委派何人，教众都必须接受，不能违抗。

哲赫林耶历来不重视伊斯兰教的天课制度，主张各种自愿的“所得格”（布施、舍散、主要对象是穷苦人）和“海迪叶”（赠送，主要对象是教职人员）。但随着它的教权势力的发展和门宦制度的形成，“海迪叶”越来越变为专对教主及其家族的奉献，成为门宦教主进行经济榨取迅速积累财富的重要手段。它常常以修行办道的名义，制定许多名目，不断举行各种尔曼力的活动，招揽教众，大量奉献海迪叶。其中，为“圣徒”在其拱北集会诵经的这种尔曼力最为频繁，规模也很大，有时前去跟尔曼力的穆斯林成千上万，历史曾有过集会数万人的尔曼力。所以，这种尔曼力的海迪叶收入是非常之巨的。其次，专为教主做的奉献叫做“大海迪叶”①，也是门宦教主的大宗收入。此外教众为了沾吉向教主讨“都阿”②、“穿头”③、入葬道堂、拱北墓地，请教主开经、了经④、为婴儿起经名，以至捎取拱北坟土等等，都要向教主奉献较丰厚的海迪叶。从这里可以看得很清楚，教主与教众之间的关系，已经是大为物化了的关系。如果人与安拉之间的联系以教主作为媒介，那末教主与教徒之间的联系，就必须以奉献作为媒介。奉献是教主信仰的一个不可缺少的要素。也是教主信仰的实际体现。

---

①数额要高出给一般教职人员的海迪叶。

②祈祷词。

③也叫“挡火牌”，讨取教主穿过的衣物一件、平时穿在身上，认为可以避凶沾吉，死后取其一片随葬，以为可以遮挡火烧身之苦。

④请教主念诵《古兰经》开首和结尾的一段。

伊赫瓦尼教派的兴起

当十八世纪中亚的苏非主义由新疆传入甘、宁、青后，回族等族穆斯林中形形色色的苏非主义派别及其门宦制度随之而产生。此后，教派分化继续不已，诸苏非主义派别的分支越来越多，教派矛盾和斗争日趋复杂；在二十世纪开始的时候，又产生了新的教派分化运动，伊赫瓦尼教派就是于此时兴起的。

伊赫瓦尼的产生，在回族等族伊斯兰教现代发展史中占有重要地位，它被称为回族等族伊斯兰教的维新运动。它的产生，从外部因素来说，无疑是受十八世纪以来阿拉伯半岛的伊赫万运动的影响。十八世纪末叶，阿拉伯半岛出现了一种瓦哈比主义的宗教政治派别，它的创始人叫伊本·阿布杜拉·瓦哈比，是伊斯兰教正宗法学派之一的罕百里派的信徒。它的教义是一种极端严格的一神论，只依据《古兰经》和早期编定的圣训持论立说，提倡尊经革俗，反对繁琐的经院哲学和神学，反对崇拜圣徒、圣墓，甚至也不许朝拜“先知”的陵墓，并且谴责相信吉日、厄运、凶兆、占卜的迷信思想，严禁吸烟、饮酒、赌博以及音乐、舞蹈，等等。后来，内志的沙特家族与这种宗教改革结合起来，把它作为反对帝国主义、要求统一阿拉伯半岛的旗帜，使之得到迅速发展，到沙特家族第十九代国王阿布杜拉·阿齐兹执政时，于1910年成立“伊赫万·陶希德”（信奉唯一真主兄弟会），大力推进伊赫万运动的发展，终于统一了阿拉伯半岛大部分地区，建立了以瓦哈比为国教的沙特阿拉伯王国。

清末民初，甘肃临夏马万福赴麦加朝觐，受沙特伊赫万运动的影响，回国后，便以宗教革新者的姿态出现，称自己为伊赫瓦尼①，在甘肃临夏一带提倡尊经革俗，进行批判“异端”的传教

①伊赫万的转声，即兄弟，同教兄弟。

活动，但遭到格迪目和门宦的激烈反对，停止传教活动。而马万福在临夏也无法立足，乃逃往新疆，又为杨增新逮捕，押送临夏处治发落。在押解途中，他被青海省主席马麒派兵劫救，接往西宁，许其在青海传播伊赫瓦尼。到马步芳统治青海时代，对伊赫瓦尼更加以大力扶持，使其得到迅速的发展，并很快传入宁夏地区，又受到马鸿逵的极力赞助。这样，伊赫瓦尼在解放前短短二、三十年中，就成为遍布甘、宁、青的一个新兴教派。

在宁夏地区，伊赫瓦尼约于民国初年，首先出现于吴忠、同心两地。当时，由吴忠的阿訇郭四高，到青海跟马万福学经，回到吴忠提倡为教众诵经不受报酬，实行“念了不吃，吃了不念”的过“尔曼力”①的方式。后来，又有同心的大顾阿訇、伊依迪力、周爷、白爷等，广泛提倡取消“白拉提”、“过圣纪”以及为亡人过七道、披麻戴孝，并谴责门宦为异端。同样，他们受到老派和门宦的反对，双方讲经辩论，甚至殴斗演为流血事件。许多地方发生严重教派纠纷，上述诸人多数也停止了传教活动，渐渐消声匿迹。但此时，宁夏伊赫瓦尼中，出现了以著名经学家虎嵩山和马振东为代表的一批“温和派”。他们在总结了过去传教活动失败的教训后，主张以迂缓的方式进行传教，在某些方面对格迪目和门宦实行妥协让步，恢复了伊赫瓦尼初期传教活动中主张废除的一些仪式和赞词，对另一些宗教仪式，则提倡“各行其是，各干各得，互不干涉”的原则，并主张“中阿并重”，提倡学习汉文，用汉文汉语宣传伊斯兰教教义，举办中阿学校，培养新型的教职人员。这种传教方式和主张，在某种程度上来讲，确实缓和了格迪目和门宦的激烈反对，并得到了大批青年宗教人员和穆斯林知识分子的拥护，这就使伊赫瓦尼在宁夏得以立足，并渐渐传播到宁夏的大部分回民地区。1924年，马鸿逵接任宁夏省主

①功修、善行。

席以后，企图把伊赫瓦尼教义作为统一宁夏伊斯兰教的旗帜，来为他的专制统治服务，通过宁夏回教协会的组织，实行了一系列改良措施，大力推动和发展伊赫瓦尼的维新运动。这些措施主要是：

一、发展伊赫瓦尼提倡的"中阿并重"的经堂教育。1930年，马鸿逵首先以其私人企业敦厚堂的名义捐款五万元（纸币），随后又在各地回民中勒捐四十万元，作为教育基金，在银川、吴忠两地各办了一所高级中阿学校，任命虎嵩山为校长，并在其他回民地区开办初级中阿学校二十所，后统改名为阿訇教义国文讲习所。高、初级讲学所，学生最多时达到一千多人。高级讲习所相当于清真寺的经文大学，招收十八至四十岁高小毕业及有一定阿文水平的学生，供给宿食，课本讲义免费。阿文课程有：阿拉伯文语法和修辞、古兰经、圣训、教律、教史、古兰注疏及波斯文。汉文课有：国文、史地、算学、自然科学常识、教育学、伦理学，修业三年期满，即可受聘任清真寺教长。初级讲习所，相当于中学，招收十五至二十岁的初小毕业及粗通阿文的学生，课本讲义免费，生活困难者给以津贴。课程设置有阿文、古兰经、教律、教史及公民、国语、算术、自然、社会等，也是三年修业期满，升入高级讲习所。

二、邀集各地伊赫瓦尼知名阿訇编撰著述，开展伊斯兰教的教义研究，提倡用汉文宣传伊斯兰教教义。虎嵩山编写了《亡人赎罪问题》、《教律摘要》等阿文著述及《中阿字汇》、《中波字汇》。虎嵩山编著的《清真三字经》、虎学良编著的《回教女子三字经》、苏实如编著的《伊斯兰教宗旨》等汉文通俗读物，在各地穆斯林中流行颇广。还从重庆请来王静斋阿訇新译了古兰经。同时，宁夏回教协会主办《伊斯兰》定期刊物，《贺兰报》也辟出专栏，刊登宣传伊斯兰教的文章。还拟定了编译整理国内外伊斯兰教名著的庞大计划，借以壮大声势，笼络人心。

三、对聚礼和圣纪的方式进行改革。马鸿逵在其《宁夏十年来省政述要》中说，聚礼的意义本来是“以化散为整，聚会大众精神命脉于一致为归依”，而宁夏地区“一村之内三、五家各自成方（坊），一望之中十百步栉比建寺，各标门户，互争雄长，不惟自毁集团，亦且重违经训”。因此，由宁夏回教协会制定了联合聚礼的办法，在全省回民地区强行推广联合聚礼。联合聚礼办法规定，城镇农村均以建筑最早的一个清真寺为联合聚礼的场所，凡该寺五里范围的穆斯林，都要集会这个清真寺举行聚礼。领导聚礼的伊玛目，由这个范围内各寺的开学阿訇轮流担任，每至聚礼各寺阿訇不得无故缺席，也不许中途退出，否则以破坏宗教论处。这种“改革”，实际上，恢复了我们前面提到的回族早期伊斯兰教流行的“罕依·麦斯吉德”制，但是，由于教派成见已经根深蒂固，各派势力的阻挠，注定了这种“改革”的必然失败，边远山区还未来得及推行，川区实行了一个时期，就渐自行散伙了。

回族穆斯林过“圣纪”，向以宰牛宰羊设宴待客的方式举行，像过周年一样，当做一种祭祀。马鸿逵顺从伊赫瓦尼的主张，宣布废除宰牛宰羊诵经祭祀的圣纪方式，提倡举行圣诞纪念大会，每逢圣纪集会庆祝，举行演讲、赞圣等，来宣传穆罕默德的创教精神。

此外，马鸿逵还将伊赫瓦尼的许多大阿訇，安插在宁夏回教协会中，并聘为银川东大寺的开学阿訇。这样，伊赫瓦尼在短短的十数年中，就伸入到宁夏地区的各个角落，成为一个占统治优势的教派了。

伊赫瓦尼教义的基本特点，就是尊经革俗，反对异端的信念。但它的维新，并未对伊斯兰教增添新的内容，注入新的因素，而是要求净化伊斯兰教，使其返回到伊斯兰教的原始形态，按照古兰经和圣训办事。它的一个著名的口号就是“一切回到古

兰经中去”，自称为“克塔布——逊奈”①，充分地表现了伊斯兰教正宗信仰。从这个意义上讲，它实际上是一个复古派，或原教旨主义者。对于伊赫瓦尼来说，古兰经是它的全部教义的基础。它认为，一个穆斯林持身律己、处人接物的标准只有一个，这就是通过穆罕默德在古兰经中所启示的安拉的意志。古兰经是个人的社会的行为和义务的最高准则，是一切精神问题和实践的最后根据，凡是古兰经准许的就是善美的。凡是古兰经禁止的就是罪恶的。它只承认古兰经和逊奈为法律的泉源，力主“凭经立教”。念、礼、斋、课、朝是古兰经明文规定的宗教功课，它认为这是每个穆斯林头等重要的事情，对它极端重视，故它又有“斋拜派”之称。甚至它对古兰经诵读方式也很重视，要求严格按照阿拉伯语音诵读，认为不懂古兰经诵读方法的人，就不能率领教众礼拜。同时，认为诵读古兰经的目的是认主和怕主，而不是祷告和祈愿，故为教众诵经不应收取报酬，教众也不可因此备饭待客。从它的这种严峻的教义出发，它认为中国伊斯兰教中的许多礼仪，如：念“白拉提”②、过“圣纪”、为亡人披麻戴孝、作七日、百日、周年以及诵经收取报酬等，都背离了古兰经、圣训的规定，是后人自行创造的教规，或异教徒的习俗，所以，把这些断为“毕达尔提③”，一概加以反对。伊赫瓦尼也是一个极端严格的一神论者，认为崇拜偶像，一切把其它神同独一的安拉结合起来，或者等同起来的做法，都是贬低或损害安拉至尊无偶的最高地位，破坏了伊斯兰教最根本的信条，是最恶劣的不可饶恕的罪过。这样，它更把门宦崇拜教主、崇拜拱北、行跪拜礼、敬香叩头、沾吉讨口唤、捎取坟土治病等都断为不合经典

①即古兰经、圣训派。

②阿语音译，意为赦免、赦罪。

③即轻视宗教、轻视安拉的行为。

和违背“圣行”的做法，也一概加以反对。

伊赫瓦尼要求“回到古兰经中去”，这样，它对妇女问题的态度也就更加严酷了。古兰经（21:31）：“你当告诉众穆民女子，俯首下视，遮其羞体”，所以，它认为妇女除去脸部和手脚外，其它各部都是羞体，必须按照古兰经的规定，妇女不得见外男子，并戴盖头以遮其发。它反对妇女的一切社交活动，对妇女文化生活的限制及其它各种约束，都比较严格。只有一点，即反对妇女缠足，在当时来说还是有其意义的，因为它认为缠足违背安拉的造化意志。又如，“天课”①制度是古兰经明文规定的天命功课，但在我国的历史环境中，回族穆斯林多以随意出散“所得格”的方式履行天课制度，历来按照定制出散天课的人很少。伊赫瓦尼要“回到古兰经中去”，便又强调按古兰经的规定出散天课，特别是向农民收取十抽一的“欧什勒”②，这就不可避免地加重了人民的经济负担。伊赫瓦尼自称“克塔布——逊奈”，它又非常强调逊奈的意义，所以，它甚至对穆斯林人的装饰打扮，也要求回到伊斯兰教的原始形态去，坚决按照“圣行”办事。它主张男子不论成年与否，也不论有无生理上之必要，都必须举行割礼，并主张年满十二岁的男子，就要留胡须；同时，它还要求按照阿拉伯的习俗，戴平顶礼拜帽，戴代斯它儿③，穿“衷白”和“格米素”式的小领大衣等。由于这一切与回族穆斯林的社会生活是背道而驰的，所以，它在这方面的维新，不会有所成就，就不足为奇了。

伊赫瓦尼以宗教革新者的姿态出现，反对宗教人员诵经牟利，进行铺张浪费的祭祀活动，以及借宗教敛钱榨财的行为，提

---

①“天课”，伊斯兰教五大天命功课之一，阿语为“宰卡提”。

②“欧什勒”，即农业税，也是一种天课，征收农产品5—10%。

③“代斯它儿”，即缠头布。

倡中阿并重，学习汉文，这在一定程度上，反映了穆斯林大众的要求，受到许多穆斯林的拥护。清末民初，由于回族地区经济有了进一步的发展，回族内部出现了一种地主兼商业资本家的新兴统治阶级，当时回族伊斯兰教中的孤立保守的教坊制度和封建割据的门宦势力，则成为他们发展的障碍，而伊赫瓦尼的出现，恰恰顺应了这个新兴统治阶级的要求。因此，当伊赫瓦尼出现不久后，就得到了当时统治宁夏、青海的代表人物马鸿逵、马步芳的大力扶持，这是决非偶然的。

× × ×

教派分化，教派斗争，都是阶级社会中，阶级斗争的必然产物。历史上，回族穆斯林的一切教派运动，并没有能够改变人民大众受苦受难的处境，相反的，却消蚀着人民的意志，为回族的发展繁荣造成许多不良后果。只是在中国共产党领导的中国人民革命取得伟大胜利后，才给回族的发展繁荣，提供了光明前景。建国以来，自治区回族穆斯林，经过土地改革、合作化，完成了民主改革和社会主义改造的任务，消灭了剥削阶级，宗教内部的关系，也随着我国阶级关系的变化而发生了重大变化，教派分化的阶级根源正在消失，教派斗争已成为历史的遗迹，广大回族穆斯林，在党的民族政策和宗教信仰自由政策的关怀下，坚持四项基本原则，团结一致，为祖国四化建设，迅速改变本民族经济、文化落后的状况而努力奋斗！

（原载一九八一年第四期《世界宗教研究》）

明清之际我国回族等族①伊斯兰教特点的形成

李兴华

明清之际，在我国回族等族的伊斯兰教中，逐渐形成了一些显著的、新的特点。如经堂教育的倡兴、汉文译著活动的开展、门宦教派的形成等。这些特点从不同方面反映了伊斯兰教同中国封建制度、思想的更加紧密的结合，打破了伊斯兰教在中国政治、思想生活中的千年沉寂，伊斯兰教开始成为影响中国政治风云、民族关系和思想战线斗争的一个不可忽视的因素，为社会和人们所注意，从而标志着中国伊斯兰教一个新时期的到来。对这些新特点的各个方面——形成、衍变、内容、作用等的研究，是中国伊斯兰教史研究的重要课题。

一、新特点出现的主要原因

（一）新特点的出现，是明中叶前后回回社会发生的历史性变革在意识形态、上层建筑中的反映。

明中叶前后，回回社会的基础和社会条件发生了历史性的变革。

①本文所指回族等族，包括回、撒拉、东乡、保安四个民族。因主要叙述限于明清之际，故基本上指前三个民族。

这时，回回社会的经济已完成了由唐宋时的经商贸易为主、中经元代的农商并重向以农业为主的转变，回回以农业为主的封建经济基础奠定了。

这时，回、撒拉、东乡作为民族，相继最终形成，回回社会正式进入以民族为回回共同体发展的时期。

随着回、撒拉、东乡等族以农业为主的封建经济基础的奠定和民族共同体的形成，作为民族内部的阶级分化和阶级对立开始显露。

经济基础和社会条件的这些变革必然或迟或早使这里的上层建筑和意识形态也要发生相应的变更。

明中叶以前，回回社会压倒一切的是形成民族共同体，而形成民族共同体首要的是为其准备经济基础，即一定的物质生活的生产方式。这是定居在这里的所有回回都关心的，虽然不同社会身份的回回都是从对自己有利的角度来看待这个正在形成过程中的民族共同体和一定的经济基础。伊斯兰教作为在回回中有深厚影响的一种上层建筑和意识形态，当然要从属于这个中心。这时回回社会的现实对伊斯兰教总的要求是：为了一定经济基础的建立和民族共同体的形成，尽可能顺应当时当地的具体情况，避免引起周围社会不必要的疑虑，继续维护所有回回在伊斯兰教信仰上的一致，而不是分化。不仅回回的队伍不能分裂，思想方面的论战也是不能允许的。这是不同社会身份的回回在为了能在中国这块土地上长久生存下去的压力下“还来不及发展为特殊阶级的特殊利益”①的一种表现，也是社会存在决定社会意识的一种反映。而明中叶以后却是另一种情况。这时，形成相对独立的封建经济基础和民族共同体的历史任务已经完成，这些民族内由不同家族组成的封建地主阶级作为整个中国封建地主阶级的一个新的部分，

①《费尔巴哈》，《马克思恩格斯选集》第1卷，第54页。

支配了这些民族刚刚奠定的民族经济，他们不仅迫不及待地力图把全民族成员的物质生产资料全部据为己有，而且注视着周围其它民族地主的财富，所以这里普遍存在着的不是一致、统一，而是不一致、分化、矛盾、对立和斗争，这就是伊斯兰教这时所能反映的现实内容。同时，这些支配了民族内物质生产资料的阶级，也力图支配民族内精神生产资料，即以自己阶级的意志重建和改造全部上层建筑和意识形态，以适应民族封建经济基础的需要。鉴于伊斯兰教在这些民族形成中的特殊作用和对这里社会各方面的持续历史影响，这时它仍然是能够表示这些民族不同于周围其它民族的唯一意识形态和影响他们上层建筑的重要因素。所以这些民族的上层就必须以利用、改造、复兴伊斯兰教为中心来奠定符合自己需要的意识形态和上层建筑，这既是历史条件所趋，也可以给这种意识形态以“普遍性”的、“全民族”的形式。明中叶以后回族等族伊斯兰教中相继出现的一些新特点，就是这些民族中的地主阶级作为一个阶级来利用、改造、复兴伊斯兰教，奠定适合这些民族封建经济基础的意识形态和上层建筑的一些重要表现。

（二）新特点的出现是回族等族伊斯兰教发展到明末清初的必然结果。

长期以来，回族等族居住地区的穆斯林，在意识形态上的一个显著特点是同时受两种不尽相同的意识形态体系的影响：一种是中国传统的儒家学说，另一种是伊斯兰教。一般说来，一个穆斯林，当他在穆斯林聚居区或自己家中，继续保持自己或者祖先传袭下来的伊斯兰教信仰，而当他与汉族进行经济、政治、文化交往时，又受儒家的伦理纲常的影响。同一个穆斯林的这两种不同的精神生活方式，也引起了这里伊斯兰教信仰的某些变化，但不能不是一个矛盾。在唐宋元三代，这种矛盾并没有激化。一方面是因为在这三个朝代的穆斯林无论在经济方面还是在政治方面都居比较优越的、主动的或自由的地位，至少不是被动的或被歧

视的地位，所以他们在聚居区内不仅自由的保持着原来的宗教信仰，而且还保留着某种司法特权，封建王朝和地方官员一般也不干预穆斯林在其聚居区内的宗教生活；另一方面是在这三个朝代这里的穆斯林在身份上主要是移居中国的居民和移居中国后与当地居民通婚繁衍的后代，而不是传教者和由传教者发展的新信徒，他们没有必要到居住区外传播宗教，他们保持伊斯兰教完全是为了满足自身精神生活的需要和因袭祖先遗留下来的习惯，所以没有与儒家等思想进行交锋。到了明代，穆斯林开始受到政治上的和意识形态上的歧视，穆斯林作为色目人的一种，不能享有与汉人同等的待遇，且法律规定色目人不得自相婚配。朱元璋及其子孙极力用程朱理学禁锢人们的头脑，搞意识形态中的清一色，必然要歧视和限制伊斯兰教，把它纳入自己的制约之中。礼拜寺的建筑到明代已不能以正当的理由来兴建，而要在"祝延圣寿"的名义下始能建造，主要礼拜寺的必须是祝福天子长寿的地方。礼拜寺三掌教除官寺需取得剳副冠带方能成为寺的住持外，在一般寺内也需按封建伦理纲常约束回民，使其"安分守礼"，勿乱"清规"（金吉堂《敕赐清真寺的五百年》）。此时，穆斯林如坚持伊斯兰教信仰和风俗习惯，则受到官府、舆论、儒佛道等的非难，相反易俗改姓、按儒家礼制办事会受到官府和舆论的表彰。这种情况当然要反映到穆斯林中间，不满、愤慨是很自然的，但归根到底还得面对现实。于是穆斯林上层根据他们所处的地位和所受教育分成了两部分人：一种是政治上有地位或有希望通过读书入仕的人，他们或者为环境所迫，或者由地位和思想所定，以维护儒家思想为己任，对伊斯兰教信条多不认真遵守，并在公开场合隐瞒自己是穆斯林；另一种是笃信宗教的人，他们有意无意采取一系列固拒措施，阻止穆斯林接触汉书、接受儒家思想。这两种人各持一端，互相指责，说明同一个穆斯林同时受两种意识形态影响的情况已经转化成了穆斯林中的读书人与习经人的矛

盾。这种矛盾如果继续下去，就会从穆斯林内部瓦解伊斯兰教。但只要封建王朝继续采取意识形态中的清一色政策，矛盾就会继续激化，伊斯兰教要存在下去，必须找出制止矛盾发展的办法。

此外，从元末明初开始，在一部分汉人，特别是一些有知识的汉人中，也滋长出一些不利于回汉文化交流的思想倾向。如一部分和回回居住在一起的汉民，由于不了解对方的宗教信仰和风俗习惯，产生怀疑、误解甚至不信任；一部分在元代受蒙古人、色目人贵族压迫、歧视的汉人、南人，因分不清蒙古人、色目人中有阶级区分，错误地把与自己同受压迫、歧视的蒙古人、色目人的下层也作为不满的对象，进行嘲讽，而嘲讽的一个主要话题是穆斯林的宗教信仰和风俗习惯。明王朝极力利用和助长这些思想倾向，推行它的意识形态政策，给伊斯兰教带来极大不利。如果穆斯林仍然恪守“不注意教义的阐释和宣传，不仅不让教外人知道，也不愿意让教内人知道”的成规，则为事实所不允许，“不得不”对外宣传教义已成为现实的迫切要求。

更重要的是，伊斯兰教的现状同回族等族形成后的一系列需要也形成了尖锐的矛盾。如礼拜寺日益增多与宗教职业者缺乏的矛盾；民族上层需要利用伊斯兰教教义与教义不彰的矛盾；汉语已成为回族的共同语言与伊斯兰教的经典仍然完全是阿拉伯语、波斯语等“夷音”语的矛盾；各自独立、互不隶属的教坊制度同一些地区的民族宗教上层力图把势力范围扩大到教坊以外的矛盾；掌教阿訇为争夺世俗权力“附势趋炎、见利忘义、外洁内污、包藏机械”、“为己而不为众”（马注《清真指南》）而引起的信仰危机和“中涅”危险同民族上层急需要强化伊斯兰教信仰的矛盾等。

上面这些都表明，回族等族的伊斯兰教发展到明末清初，已到了一个不得不进行一系列变革的关头。

（三）新特点的出现与苏非派学说的较大传播有密切的关系。

明末清初，苏非派学说在回族等族地区有了较大传播，这主要是在临近甘宁青回回聚居的新疆地区，十七世纪初期到中期苏非派有一个大的发展①。而这时，又正值从明中叶到清乾隆的海禁时期，去麦加朝觐求学者只能通过陆路，来去大多都路经苏非派有很大影响的新疆、中亚等地，他们便有更多机会将苏非派的影响带到甘宁青。同时，既然这时经过海道来传教的穆斯林学者已经中止，那么能够来这里传教的，当主要为中亚、新疆等地的苏非派传教者了。此外，这时苏非派在中国的西南邻邦印度也有了一定的发展。如颇有影响的印度纳合西班底教团，就是十六世纪到十七世纪初建立的。印度苏非派学说对中国回族等族伊斯兰教到底有多大的影响，限于史料无法确定，但有影响确是事实。明末清初回族学者张中的老师、印度经师阿世格在南京所讲授的归真总义的道理就是一个证明。

二、新特点的逐步形成

明清之际回族等族社会各地经济、文化的发展很不平衡。因为整个中国封建社会经济文化的发展本身就不平衡，另方面穆斯林又是一批一批在不同的时期、不同的条件下分别定居在中国不同的地域上的，故经济发展的历史有长有短，条件有优有劣，发展的水平也就有高有低。但大体上说，经过千年左右的发展和衍变，到明清之际在回族等族社会中，逐渐形成了六个情况不尽相同的地区。即以南京、苏州为中心的江南地区；以河州、狄道、西宁为中心的甘宁青地区；以长安为中心的关中地区；云南地区；以北京为中心的冀鲁豫地区；其它地区。在这六个地区中，

①如在新疆南部，新疆和中亚苏非的特殊形式——依禅派正处在发展的高潮时期，它的两个支派——白山派和黑山派的斗争深刻的影响着明末清初新疆地区的政局，也波及到甘宁青的伊斯兰教。

经济文化发展的水平是很不同的，这种不同使明清之际回族等族伊斯兰教的新特点，不可能以一个统一的形式在各地同时形成，而只能以一系列各不相同的形式在不同地区陆续产生。归纳起来大致有以下三大新特点：

（一）经堂教育的倡兴：

经堂教育的倡兴开始于关中地区。这里论穆斯林历史的悠久、经济的发展、穆斯林的人数等在回族中都占重要的地位。文化水平也比甘宁青地区要高。在这里倡兴经堂教育有必要也有可能。

经堂教育的倡兴者一般认为是明嘉靖、万历年间陕西咸阳渭城人胡登州(1522—1597)。渭城为陕西回民的聚居要地之一，距长安不及百里，位于渭河之滨，系西出关中的咽喉，向为川陕甘商人的云集地之一，回族的经济在这里有比较雄厚的基础。胡氏字明普，幼肄儒书，长随同乡高姓名师学习伊斯兰教学问，接受其关于哈奈斐教法和天人性命道理的传授，目睹当时陕西伊斯兰教“经文匮乏，学人寥落，既传译之不明，复阐扬之无自”的现状，“遂慨然以发明正道为己任”。据说为此他前往麦加朝觐，回国后立志兴学，先招弟子在自己家中，由他供给，培养。后由其二传弟子“兰州马”将这种教育的场所从私人家庭转移到清真寺，遂开始了清真寺内兴办学校，随着时间的推移逐渐发展成为一种具有中国特点、适合明清之际回族等族社会具体情况的宗教教育制度。

（1）经堂教育形式：经堂教育形式，如果从它的宗教渊源来说，当是源于中世纪伊斯兰教国家大量存在的一种以礼拜寺为校舍的教育形式以及伊斯兰教历史上以私宅为教育场所的教育、“马德拉沙”教育、智慧大学教育等。但是经堂教育之所以称为经堂教育，首先是因为它受到中国封建社会传统的私塾教育的深刻影响。经堂教育的雏型——招收几名学生在家里进行宗教知识传授，就是胡登洲从儒家私塾教育那里受到的启发，至于后来完善

的经堂教育，特别是这种教育中的小学、施教方法和师生关系等也还保留着私塾教育的一套。其次明清以后经堂教育是回族等族清真寺的一个不可缺少的部分。顾名思义经堂教育之内进行的教育，“经堂”在胡登洲的弟子们在礼拜寺兴学的初期并没有固定非在礼拜寺的哪处。可能是为了方便和礼拜寺布局对称，后多设在大殿前面两厢的北侧。因主讲所称的伊斯兰教经籍，故称其为经堂。这种经堂并不是简单的依托于某些礼拜寺，而是作为一个重要部分与礼拜堂、澡堂等构成新的“三堂合一”、“宗教活动与教育合一”的礼拜寺。在这种礼拜寺中，无论作为一个宗教建筑，还是作为礼拜寺的社会职能，都离不开经堂及其教育。

（2）经堂教育在明末清初迅速倡兴：经堂教育的倡兴，决不是胡登洲一人的功劳，而是他顺应了当时回族等族民族上层的需要。胡登洲之前不可能没有任何形式的宗教教育，但作为回族等族上层系统的宗教教育确是开始于他。明中叶后，随着回族等族的形成和这些民族中的阶级分化，民族上层为了保持对民族下层的控制，就要利用伊斯兰教，首要的就是要培养自己的宗教人材。经堂教育在这时迅速倡兴就是势所必行。

（3）经堂教育的宗旨：胡登洲的“慨然以发明正道为己任”，就是要用民族上层的需要来改造伊斯兰教，使民族下层服从这种被称作“正道”的伊斯兰教的束缚。这与“尼采姆欲以逊尼派的信仰，教育下一代的子孙，乃建设‘迈德赖赛’故‘迈德赖赛’是逊尼派攻击十叶派的武器”（托太哈《回教教育史》第29页）有些仿佛，只不过胡登洲及其弟子的发明正道，是以去除回族等族伊斯兰教中那些不符合统治阶级需要的部分为己任的。可想而知，在以后教派分化中所称的格底木教派，是经过经堂教育逐步纯化（或净化）过的。

（4）经堂教育的管理：经堂教育与伊斯兰教国家的宗教教育不同，它不是由国家供给和管理，一般也没有大量的捐助和不动

产作为基金，在门宦出现前它完全是隶属于教坊，受教坊组织的管理，由教坊为其筹备基金。所以经堂教育的规模、大政方针均受教坊内经济政治状况的制约，教坊经济政治实力雄厚，经费充足，经堂教育则发展；教坊经济落后，上层不支持，经堂教育随之垂微。除此之外，在经堂教育的初期，这种教育既受“乡老社头”的寺务管理系统支配，又受“伊玛目、穆安津、海推布”三掌教的教务管理系统支配。后来随着经堂教育的发展，毕业海里凡的增多，逐渐形成一个学务管理系统和新的阿訇阶层，并开始在某些礼拜寺里从单纯的学务转化为支配教务，开学阿訇在这里便成为礼拜寺的首席阿訇，世袭的掌教制度为阿訇的延访制所替代。然而应该指出，新的阿訇阶层虽然在逐步代替世袭掌教，但在无门宦的地方，它仍然要受体现为寺务管理系统的民族上层的支配。在掌教世袭制下民族上层不同集团争夺三掌教职位的斗争，现在则在由哪个集团主持搬请阿訇中表现出来。此外，阿訇聘请制代替掌教世袭制也不意味世袭现象已不存在，不仅有些地区仍沿袭三掌教制或三掌教双轨制（即两套三掌教外添一名穆夫梯充阿訇顾问），而且有势力、有地位的经师世家则仍一概是世守一经的阿林，始终有一批拥护者追随左右。这一切都表现了回族上层内部活生生的现实矛盾和斗争。

（5）经堂语、小儿锦等的形成：经堂语，是在经堂内使用的汉语形式的伊斯兰教术语。小儿锦亦称“小经”，是一种主要使用于经堂的汉语拼音文字。无须多言，它们从语言文字方面表现了经堂教育的中国特色。它们的形成，同样不是轻而易举的，而是经师不知用了多少苦心，费了多少气力，几经斟酌、取舍、选择、方才形成的。

（6）经堂教育的分派：经堂学派的形成，是回族等族伊斯兰教中的一种派别分化。以胡登洲及其弟子为代表的陕西学派，重认主学的教学和研究；以周太爷为代表的兰州学派，学风拘

谨，重“精而专”；以常志美为代表的山东学派，擅长古兰经注疏和波斯文经典，重“博而熟”；以马德新为代表的云南学派，专阿拉伯文经典及用阿文、汉文著译。河南的经堂教育，康熙时多请山东阿訇，乾隆时二杨阿訇在陕西成名回豫设帐，遂一变而为陕西学派。总之学派的形成与各地经济文化的不平衡有关，也与各地的宗教传统、习惯现状及始倡者的学历有关。

经堂教育培养了一批一批的宗教职业者，一定程度满足了回族等族上层的要求，使衰微的伊斯兰教又振兴起来。但经堂教育的作用毕竟是有限的，它只适用于穆斯林内部。在穆斯林之外，既不能指望它会解除世人对伊斯兰教的怀疑、误解，也不能用它代表回族等族民族上层的意识形态。回族等族上层既然作为整个中国封建地主阶级的一部分走上了政治舞台，它也必然渗入意识形态领域。明清之际的思想战线，儒佛道各家都有系统的、经过反复思想交锋后形成的宗教哲学体系，基督教也有不少具有中国本色的汉文著作，伊斯兰教总不能用阿拉伯文和波斯文的原文经典、经堂语、小儿锦之类作为代表回族等族上层的意识形态体系吧。于是汉文译著活动便开始出现了。

（二）汉文译著活动开展：

汉文译著活动，就是以中国通用的汉语语言文字翻译著述伊斯兰教经籍的活动。一般认为开始于明末王岱舆、张中著《正教真诠》、《归真总义》之时。汉文译著活动是回族思想家的一次有系统的意识形态工作，它既是以儒家思想来阐发伊斯兰教的教义，又是用伊斯兰教教义来说明、发挥儒家的学说。通过这一工作，两种不尽相同的意识形态体系（儒家思想体系与伊斯兰教教义体系）融合在一起，一个既符合中国封建社会思想文化传统又符合伊斯兰教基本信仰的回族特有的宗教思想体系形成了。这个体系以它特有的中国风格和中国特色表明中国伊斯兰教的这些思想家也是中国封建社会文化思想传统的继承者。下面让我们作一些分析。

（1）译著活动是经堂教育在文化较高地区的必然发展。象任何意识形态需要从低级不断向高级发展一样，经堂教育也不会总停留在一个水平上。为了把经文讲深讲透，一部分学者要求探求经文的真义和用方便的汉文进行解释，加之陕西学派重视认主学的教授，这就造成了讨论和研究伊斯兰教一神论建立适合新的情况的神学体系的必要。但是在关中地区，并不具备经堂教育从传授经文发展到阐释经文以至建立新的体系的社会历史条件。因为在儒家思想占统治地位，回族又都通用汉语，西学又迅速传来的条件下，阐释经文和建立新的宗教思想体系必须使用汉语，具备比较丰富的各种传统知识。虽相传胡登洲为“开始译阿语为汉语并舍本文直读原义者”（王静斋语），走出了用汉语意译经文的第一步。但陕西的经师们普遍汉文水平不高，儒学知识浅薄。然而当经堂教育从关中地区传播到文化水平较高的南京、苏州时，情况就不一样了。这里的经师多系世家出身，文化水平较高，一般被认为已“学通四教”，能“会同东西”；这里的经生一般也有汉文基础，特别是一些有地位的或刚皈依的伊斯兰教的求学者，他们只懂汉文，不识阿拉伯文或波斯文，使这些人深知经义必须将经文汉译出来。更重要的是，这里的穆斯林多与汉民杂居，回汉之间的经济文化交往比其它地区密切，前面说过的汉民对穆斯林信仰和生活习惯的怀疑误解，官府舆论对伊斯兰教的非难压力，习读儒书的穆斯林知识界对伊斯兰教教义不彰的不满等，都比其它地区强烈。这就使经堂教育首先在江南地区有条件发展为汉文译著活动。

（2）译著活动是“正统的”宗教思想家战胜“异端之学”的结果。王岱舆《正教真诠》是公认的最早汉文译著之一。该书《易真》篇中保存了“异端之学”的一段宝贵资料，说明在王岱舆译著时一些地区的回族伊斯兰教中兴盛着一种类似佛道教、将多种理论多种宗教混合为一的学说。该学说主张社会和自然界的

万殊一本、彼此不分、一切均平、不分高下，人之观听就是主的观听，万物直接从主宰生出。它通过自己的汉文教义著作《省迷真原》、《证主默解》等宣传品，“夺人之心志”，影响穆斯林下层。王岱舆对这种流行于民间的、向回族上层封建特权公开挑战的、具有泛神论倾向的苏非派学说进行了抨击，称这种学说是使“善人闻之不善，恶人闻之不恶”，“遗累万世，关乎心命”。所以现在一般所说的最早汉文译著，实际上是摈弃了这种“异端之学”及其汉文作品后最早的汉文译著。

（3）译著活动的开展，基于教内外志士文人的长期努力。自唐代杜环第一次用汉文把伊斯兰教教义扼要正确地介绍到中国之后，就不断有一些文人志士在书籍、文献或为礼拜寺撰刻的碑文中，用儒佛道术语表述伊斯兰教教义，如天、天道（杜环《经行记》）、佛（岳珂《桯史》）、阴阳、五伦（定州礼拜寺元碑）、无极、太极、两仪、五行（济南清真大寺《来复铭》碑）、清真等。他们把伊斯兰教和儒佛道进行比较，如说“惟天下之教，儒教尚矣”，释老则“虚无寂灭不免于妄”，伊斯兰教“无所訾议”，“真且纯”（定州礼拜寺元碑），从而主张穆斯林也尊孔。这些努力为汉文译著活动准备了一定的宗教术语，作了“四教会通”的初步研究，确定了伊儒结合的基本方向。没有这种努力，系统的汉文译著是会很困难的。而这些文献、碑刻的作者，有伊斯兰教内的，也有伊斯兰教外的。

在译著用以同儒家思想结合的伊斯兰教教义中，纳入正统的苏非派教义占有很大比重。大致说来，王岱舆、张中、刘智、伍子先等人的译著即属此类。蓝子羲的译著则有不少苏非派教团的学说。可以这样说，汉文译著，特别是王岱舆、刘智的《正教真诠》、《清真大学》、《天方性理》、《天方典礼》等著作，至所以能建立起一套同时具有儒家和伊斯兰教双重品格的宗教哲学体系，使两种思想的结合好到了使章太炎这样的学者都迷惑地认

为“张子或许是从回教求得的”①，一个重要原因就是他们利用了苏非派哲学著作。

汉文译著是回族等族的一次救护宗教的活动，是回族思想家进行的一次系统的意识形态工作。它的意义虽不可忽视，但广大穆斯林并未受到重大影响。牵动回族等族众多穆斯林的心弦、引起回族等族社会生活各方面变动的，则是新的教派的出现。

（三）门宦教派的形成：

回族等族伊斯兰教中的派别分化，按《正教真诠·易真》的材料，明末就开始了。但那时是否形成了教派，没有别的资料可资说明。有资料可据的最早的教派形成于清初，是苏非派教团在这里衍生的一些分支。其传播的学理，分为四个系统，即虎非耶、格底林耶、库不林耶、哲合林耶；其教派渊源，主要来自苏非派的纳合西班底教团、沙孜林耶教团、卡迪里教团、库不拉维教团；其都具有苏非派教团的基本特征，也可说是各自独立、互不统属的教团；后来都各自形成了一套门宦制度，各分支又各为宗教领袖的一个高门世家，故可从不同角度对这些分支进行称谓。但为了同时反映这些分支的教派特征和门宦特征，反映这些分支有一个发展和衍变过程，并与回族等族伊斯兰教中未形成门宦制度的部分相区别，以及集中研究这些分支，我们不妨把它们作为一个整体，并用“门宦教派”这样一个概念来表示。

门宦教派形成于甘宁青地区。以河州为中心的甘宁青地区由于元明两代军垦、移民、迁徙等原因，穆斯林的人数迅速增加，穆斯林的农村和一片一片的穆斯林聚居区在人少地广的地方不断出现，穆斯林在当地人口中的比例和经济中的作用大大增长，加上穆斯林劳动者的吃苦耐劳、辛勤创业，到明清之际这里已成为

---

①参见陈子怡：《宋人理学由教蜕化而出》，《师大月刊》1933年第6期。

全国回族等族以农业为主的封建经济的中心。这样就使这里的穆斯林地主有可能突破本教坊的范围进行土地兼并，成为大地主，也使他们有可能同当地其他民族的地主进行竞争，成为独霸一方的势力。而其它地区的穆斯林地主，则基本上不是这样一种情况，或者汉族等族地主势力强大(如冀鲁豫地区)，或者穆斯林在当地人口中不占重要比例（如云南地区），或者人多地少、封建农业经济没有大的发展余地（如关中地区），或者回汉杂居、农业不占重要地位（如江南地区），那里穆斯林地主的封建经济一般只能在本教坊内发展，他们对土地的占有和兼并也只能局限在本教坊之内。在本教坊外的占有和兼并不仅为经济条件所不许可，也会引起汉族地主和地方势力的干预，难以确保他们在教坊内的既得利益。此外，甘宁青的穆斯林地主除了在阶级属性和宗教信仰上是一个整体外，他们在政治经济等方面又是极不统一的，他们早已因宗族、原籍、居住地域等不同分成了利益互相冲突的集团。这些集团到康乾盛世时期在物质利益引诱下，不仅没有形成统一中心的必要，而且互相之间的斗争有增无减。这些情况反映在伊斯兰教上，就是要找到一个既能突破教坊制度束缚，又能同时满足不同的穆斯林地主集团扩大经济政治势力的信仰和宗教组织形式。在这个时候，表面上统一的，实际上实行着互不隶属的教坊制度的原有伊斯兰教信仰和组织制度，显然已不适合这里穆斯林地主的现实需要，原有信仰和教坊制度发生变革就是必然的了。

就是在这时，苏非派，特别是苏非派教团的学说在河州西宁一带有了一定的传播。按照苏非派学说，以达到人神合一为目的的伊斯兰教宗教功课分为“礼乘、道乘、真乘”三乘，而在礼乘的基础上行道（乘）达真（乘）须有导师（如称道长、穆尔西德等）接引（见伍子先《归真要道》），否则无法跨越人与安拉之间的鸿沟。苏非派教团集中地发展了这个方面，把须道长接引变

为对道长系统的“圣徒”崇拜，并以此作为自己信仰的基础和中心。这种作为圣徒的导师，中文音译为穆尔西德，被认为是“得道者”，他在世时可以传一定数量的替位者，给他们取一道号，传以不同数目的称作“依札子”的传教凭证，让他们分头办道，充“办道者”。办道者又可以接受若干名信徒作为穆里德，意为“希望者”，指点他们走上“塔里哈特”道路。当穆尔西德死后，或办道者自己继续修持到能显示奇迹取得一定声望时，替位者就可以升为穆尔西德，又可传一定数量的替位者，从而不断地产生穆尔西德和替位者。苏非派教团认为穆尔西德最低限度具有吾力的品极，有的则能达到古士布甚至达到完人（隐沙克米勒）的品级。

苏非派教团的这种信仰，符合甘宁青回族等族社会现实对伊斯兰教提出的基本要求。首先，它可以最大限度的满足这里穆斯林地主兼并土地和财富的欲望。因为谁取得圣徒的称号或谁能从物质上支持圣徒的宗教活动，谁和谁的家族、子孙就可以利用圣徒崇拜范围的扩大和崇拜制度的巩固，把所有崇拜圣徒者的土地和财富一步一步据为己有，并与这种崇拜制度共存。圣徒的品级可以不断上升，威望可以不断提高，信徒可以不断增加，影响的范围可以不断扩大，穆斯林地主日益增长的欲望也就能不断得到满足。其次，它可以使穆斯林地主不同集团的欲望同时都得到满足。因为按苏非派教团的道乘修持制度，圣徒可以不断递增，所以不管穆斯林地主分为多少个集团，它们都可以有自己独立的圣徒崇拜，都可以指望通过把自己崇拜的圣徒的崇拜制度化和永恒，使自己的封建特权也得到巩固和代代相传。再次，它也便于穆斯林地主对下层穆斯林的控制。对于世世代代相信安拉而仍倍受剥削压迫的穆斯林下层，对于终年累月辛勤劳动而祈求安拉赐以丰收予以保佑而得不到答应的穆斯林劳动者，能有一个看得见，摸得着，并能显示奇迹的圣徒为他们作接近安拉的中介，这

自然具有极大的引诱力。同时，穆斯林下层倍受压迫，心里充满不平，可他们深受宗教影响，处在个人崇拜有深厚土壤的环境中，只能是盼望在伊斯兰教中也能出一个救世主式的人物，引导自己脱离苦难。这时一个伊斯兰教圣徒的出现，它宣传的与正宗信仰相异的教义，它迎合下层穆斯林的某些宗教主张（如主张简而便的“前开”，主张“革除门宦”），它倡导的从原来的信徒中独立出来的信徒集合体（即教团式的派别），它采用的神秘主义的组织形式，它传授的富有感性和文学色彩的赞念仪式，自然可以使这些穆斯林下层既可借以表露埋在心底的不满，又可得到心灵上的安慰。用这样一个下层穆斯林也乐于接受的信仰形式来束缚他们，转移他们对自己的不满，穆斯林地主何乐而不为呢。

然而这并不等于说苏非派教团的圣徒崇拜可以原封不动的拿来就可完全符合甘宁青穆斯林地主的需要。它还必须根据这里穆斯林社会的条件同中国封建社会的传统思想和制度，同这里穆斯林的原有宗教组织制度结合起来，形成一个新的圣徒崇拜形式和崇拜制度。这个新的崇拜形式和崇拜制度就是门宦制度，即以教主地主崇拜为核心的宗教封建特权制度。门宦教派则是实行门宦制度的各个派别的总称，亦可简称门宦，以与一般意义上的教派、教团相区别。门宦是在苏非派教团的基础上发展起来的，但它又不同于教团，它有着浓厚的中国特点：

（1）在门宦中圣徒崇拜发展成封建家长式的教主地主崇拜。第一个标志是圣徒的身份、地位、权力发生了变化。在教团中圣徒被称作“真主的朋友”，从身份、地位上说主要是教团的宗教导师和崇拜中心，虽也具有世俗权力，但世俗权力毕竟是次要的。但在门宦中圣徒不仅是“一教之主”，拥有至高无上的教权，更重要的是本门宦内的最高政治领袖和最大的封建地主，具有主宰门宦内一切事务的权力。这种圣徒与其称他为圣徒，不如称他为教主地主。第二个标志是信徒对圣徒的称谓发生了变化。

由苏非派教团中的称导师、筛海、道祖等变化为哲合林耶中的称老人家（通称各辈教主）、道祖太爷（称创教始祖）、太爷（称去世的前辈教主）、爷（称现任教主）等。不仅如此，现教主的妻、子、女、媳也分别被称作奶奶、爸爸、姑姑、婶等。这种中国封建宗法制度的称谓是要信徒象奴仆一样对待教主及其家族，造成教主与教下、地主与农民是一家的假象。第三个标志是圣徒的承继制度发生了变化。即由门宦中的父传子授，特别是长子继承代替了教团的除圣裔身份外的圣徒的师徒传授制度。这样只要首辈教主完成道乘修持取得圣徒称号，子孙无论对道乘修持实际上抱何态度，他们都能世袭教主和圣徒的身份。第四个标志是信徒对圣徒的崇拜礼制发生了变化。如在哲合林耶中信徒对教主及其家族必须跪接跪送，完全是中国封建社会的礼制。第五个标志是，关于圣徒传说的中国封建神秘主义化。这五点变化标志着圣徒崇拜的一种形新式——教主地主崇拜的产生。教主地主崇拜使圣徒世俗化、封建地主化，又使大地主神化、半神化，圣徒变成了地主，地主变成了圣徒。

（2）在门宦中信徒对圣徒的崇拜关系和宗教奉献变成一种封建压迫剥削制度。表现之一是信徒在信仰上对圣徒的崇拜关系转化为教主在宗教、政治、经济等方面对信徒世代的统治压迫关系。在苏非派教团中虽也有信徒与圣徒之间的阶级差别和阶级对立，但他们之间主要是一种信仰上的服从关系。而在门宦中教主与信徒之间是一种在宗教、经济政治等方面全面的统治和被统治关系，在这里信徒又丧失了作为人的一切自由而把自己、全家以及后代完全依附于教主。表现之二是信徒的宗教奉献从主要用于施舍济贫和宗教事务转变成为教主扩大经济势力的手段。在门宦教派各分支的初期发展阶段，其创教人为争取下层穆斯林支持，也曾主张收到的宗教奉献留足生活费外施舍给穷人或用于教务，但没有多久教主便把宗教奉献用于购置田产、庄园和从事商业。由

于信徒对教主的无限崇拜和信徒的增加，教主所得的宗教奉献比通过土地剥削得到的收入多得多，就使教主能迅速的成长为神权富户。表现之三是多少出于信徒自愿的宗教奉献成为教主对信徒的固定剥削。在门宦教派各分支刚出现时，宗教奉献多少还是出于对圣徒的崇拜，但随着教主势力的发展，奉献已不由信徒来决定，而是由教主及其家族决定，他们不断巧立名目对信徒进行经济榨取。土地剥削的对象只能是租种教主土地的农民和依附道堂的贫苦教徒，而以宗教奉献为名的超经济剥削的对象却是整个门宦的信徒。

（3）在门宦中圣徒的道乘修持场所（道堂）和墓地（拱北）成为门宦教派各分支的宗教、政治、经济中心。门宦形成之前，甘宁青穆斯林地区实行的宗教组织制度也主要是后来所称的“格底木”制度。在这种制度下，清真寺是一坊的宗教、经济、政治、教育等活动的中心。随着有的穆斯林地主突破本教坊的界限在数坊内进行土地兼并，只有兼并数坊土地或在数坊范围内影响最大的地主所在坊的清真寺才能继续保持中心作用，其它坊的清真寺自然处于隶属的地位。如果这个最大地主是作为圣徒或作为圣徒活动的主要经济支持者出现的，那么在他的势力范围内，清真寺的中心地位便要逐渐被圣徒的修道场所（道堂）和墓地（拱北）所替代。道堂和拱北不同于清真寺，它既是圣徒崇拜的主要对象又系圣徒（或圣徒活动的主要经济支持者）及其家族私人所有。而清真寺则只是进行教乘功课的地方，名义上又归全体穆斯林所有。况且，门宦教派是以崇拜教主为中心，一切经济、政治、宗教设施势必都要集中在教主居住和讲经论道、传授教理的道堂和拱北所在地，使这里逐渐成为建筑豪华的圣地和教主的府邸、大庄园，俨然在本地树立起一个宗教领袖的高门世家。但是道堂、拱北代替清真寺成为中心并不意味教坊体制被取消。教坊仍然是门宦政教合一管理体制中的基层单位。

（4）在门宦中圣徒的道乘修持功课有了明显的儒佛道色彩。苏非派教团主张进行道乘修持，与中国的儒佛道各家都有相合之点。如儒家主张修身、养性、省己，佛门主张禅定、修道，道教主张定观、入静，和苏非派教团主张的道乘修持实质上是一样的。门宦教派各分支的创传者在将这种道乘修持运用到中国时，都结合当时当地儒佛道的类似思想作了加工。大致说来，虎非耶、哲合林耶、库不林耶系统的分支结合儒家类似思想较多，格底林耶各分支则主要结合佛道教的类似思想。

门宦教派的中国特点即如上述。除此外尚有两点需要说明：第一点，上面分析的只是门宦教派各分支发展过程中的一般特点，而不是各分支的具体形成过程。由于门宦教派各分支的教理源渊互不相同，各分支出现的时间有先有后，始传者和继传者的出身、阅历亦各有别，出现后所面对的社会政治形势亦不尽相同，故各分支都有自己特殊的发展过程。与此相联系，门宦制度在不同分支中的形成有快有慢、有易有难，有的发展得完整、系统、典型，有的则发展得不够充分，甚至很快衰落。第二点，门宦教派的出现是回族等族伊斯兰教历史上的第一次大规模的教派分化。从此教遂一分为二：一部分在教坊制度的基础上形成了门宦制度，一部分仍继续实行原有教坊制度并在该制度范围内进行复兴和革新。从教派分化的角度看，二者都是回族等族伊斯兰教固有传统的承继者，是明清之际回族等族社会的变动在伊斯兰教中的反映。

应该着重指出，本文分析的这三个特点，并不是明清之际回族等族伊斯兰教所呈现出的一切特点。因为除了回族等族主要利用、改造、复兴伊斯兰教之外，封建王朝也要利用伊斯兰教推行其政策，作为清王朝这种政策一部分的是乡约制度的推行、万岁牌的普遍设置以及“圣谕训示”的进入聚礼日宣讲等，这表明了从清初起回族等族的伊斯兰教不仅为它们的民族上层所注视，也

被封建王朝政府利用为推行所谓“以回制回”政策的手段，这也不能不是一个特点。同时，伊斯兰教作为一种信仰，并不限于回族等族的上层，下层群众那时也需要宗教，在清初回族等族地区社会各种矛盾普遍明显的情况下，伊斯兰教也不可避免地渗入到这些地区宗教性的或政治性的社会运动中来，而出现了伊斯兰教的教派斗争和以伊斯兰教为思想形式的起义，从一定的意义上说，这种伊斯兰教社会运动的意义和复杂性，与本文分析的三个特点不相上下，但对此本文没作论述。

（原载一九八三年第一期《世界宗教研究》）

关于教派之争在清代西北回民起义中消极作用的探讨

高占福

建国以来，国内对清代回民起义①的研究，较之对回族史其它方面的研究成绩显著，对伊斯兰教在回民起义中的作用问题，也有过一些论述，特别是近几年连续举行的西北五省（区）伊斯兰教学术讨论会，在这方面取得的成果更大。但总的来看，以往在探讨清代西北回民起义失败原因的文章中，都普遍不同程度的存在着只重视政治、经济的原因，而忽视伊斯兰教教派之争或教派矛盾所致的失败方面，有些文章中虽然涉及到，但重视的尚嫌不足。这就使我们很难对清代西北回民起义的失败，得出一个比较符合历史的结论，对我们以后编写一部完整的《中国伊斯兰教史》或《回族史》以及其它民族史，势必带来困难。本文即试图揭示清代西北回民起义中教派之争或教派矛盾的消极作用，并从这一事实出发，简略地作一分析与探讨，或许不是没有意义的。

一

伊斯兰教的教派之争，有着深刻的社会背景和历史渊源。早在公元七世纪中叶，伊斯兰教的创始人穆罕默德逝世后，围绕着

①当时参加回民起义的还有撒拉族、东乡族、保安族等。

"圣位"继承权，内部就曾发生过分裂，到第四位哈里发阿里（656——661年）继位时，这种分裂公开化，遂形成了逊尼派和什叶派两大派别。两派之间的斗争从那时以来，就从未停止过，其实质除了后来的教义分歧外，主要是为争夺世界伊斯兰教政教统治权。中国伊斯兰教基本属逊尼派，最初的教派之争发生在明末清初，伊斯兰教苏非派传入中国产生门宦以后，主要表现形式是对教义的不同理解，但归根结底，却是为了争夺宗教统治权。据目前的研究资料，这种斗争于清乾隆十三年（1748年）首先发生在甘肃的河州（今临夏）地区。当时该地出现了格的目与华寺门宦以宗教认识上的不同和礼仪细节上有别的斗争（即一些史书中所记载的"前开"、"后开"之争）。双方虽都上告清政府，但没有发生流血事件，也没有象后来的教争那样，转化为反清的民族斗争，而是以各行其事，即"前开、后开各遵祖教"①结束了这次教争。但是，中国伊斯兰教派之间的矛盾与争执并没有止息，而是在以后愈演愈烈，又有发展和扩大。从乾隆二十六年（1761年）开始，一场新的教争在青海循化地区出现，斗争的双方是：甘肃武都人马明心创立的哲赫林耶派和河州人马来迟创立的华寺门宦，这次教争延续了二十年之久，清地方官员又不秉公而断，加剧了这次教争。当时，"马明心创新教（指哲赫林耶派——引者），最早老教不服（指华寺门宦——引者），致启衅端"②。教争的双方时而互控对方是"邪教"，时而械斗互有伤亡，以致发展到四十六年"自正月至二月相互纵火烧杀，日日不绝。一时循化十二工风声鹤唳，惶惶不可终日"③的大规模仇杀，华寺门宦与哲赫林耶派的教众付出了毫无意义的血的代价，由

①《甘宁青史略正编》第十八卷。

②《甘宁青史略正编》第19卷，第6页。

③马通：《中国伊斯兰教派与门宦制度史略》第372页。

双方宗教上层制造的两派间的矛盾与日俱增。当这次教争后来被迫转化为哲赫林耶派反清的民族起义时，本身就存在着失败的不利因素和先天的不足。教争的矛盾虽然没有象初期那样激化，也有少量的老教和个别的汉族群众参加，但并没有完全消除，反清队伍的扩大受到限制，华寺门宦的教众受清政府的欺骗，成为清政府镇压反清队伍的牺牲品。宗教感情和教派利益代替了阶级感情、摆脱压迫的共同利益。清政府“至新旧教既自相仇杀，必非合伙，若赦一剿一，以分其力，未尝不可”及“至此案办理关键，现在总以‘帮扶旧教’灭除新教为词，明白晓谕，以安旧教回人之心”①的阴谋得逞，起义以失败而告终。清政府“以回制回”，禁绝中国伊斯兰教中的新教派，挑拨利用和分化瓦解伊斯兰教不同教派，最后血腥镇压政策的制定，也始于这次教争，并在以后日趋发展和成熟，贯穿到清代西北历次回民起义中去。同治年间，在太平天国革命的影响下，除云南杜文秀领导的回民起义外，西北广大地区也掀起了反对清王朝的回民大起义，逐渐形成了宁夏金积堡、甘肃河州、肃州（今酒泉）和青海西宁四个抗清中心。在这些起义中，有些是明确的反抗清政府和汉族官吏的暴政，有些由于教派的不同而不能很好的团结，有些仍然是以教争引起的，因此掺合着对起义有害的成份，同时也埋下了内外冲突的种子。西宁地区起义领导人之一的马文义（尕三）是华寺门宦的大阿訇，在咸丰八年（1858年）丹噶尔（今湟源）地方发生华寺门宦与穆夫提门宦争寺的纠纷时，“马尕三赴丹噶尔煽诱华寺教民与老教（穆夫提门宦——引者）争教，各处教民纷纷起效尤”②。马文义亲自操纵华寺教众参与了教争，并使之不断扩大。同治初年，丹噶尔厅再次发生“大会（指穆夫提门宦——引

①那颜成：《阿文成公年谱》卷23。

②《西宁府续志》下册，卷8“纲领志。”

者）、花寺，因辩教互相口角”。马文义又率领数百人前去挟制，穆夫提用“敛钱纳贿”的办法，使马文义自动退兵。然后“将花寺杀百余人，其余男妇老幼逃出境外”，①马文义得知后十分恼怒，率兵攻打丹噶尔城。穆夫提教众联合了地主民团，在清地方官员的指挥下，“同心御侮，十分得力”②。“前锋拼命皆大会回民为之”③。正应了当时丹噶尔厅流传的一首童谣：“窝里反，窝里反，窝里反了耐（挨）铁片”④。教争被统治阶级利用，招致了两派的仇杀。血的教训，并没有唤醒他们的阶级感情，教争也没有以此而休止，而是愈演愈烈。同治二年（1863年）三月，华寺门宦创始人马来迟的直系后裔，教众称“四方头”的马桂源，在西宁城内“暗聚花寺回子数千，即于初九日将东关、北古城、北关一带居住洮教回子大半杀伤，焚烧房屋，抢掠畜产，并将城内居住洮教回子诱出城外暗行戕害”⑤。同时在大通地区也出现“新、老两教争杀，丹噶尔老教同汉民团勇驱杀新教”⑥的现象。其它地方如南川、威远、贵德等地也迭起教争。不息的教争，不仅严重削弱自己，加剧了伊斯兰教内部的矛盾，加剧了民族矛盾，破坏了民族团结，也使封建统治阶级得以利用，人民遭到不幸。到了同治四年（1865年），虽然穆夫提和华寺门宦的教众面对清地方官员的镇压、团勇的暴行逐渐有所觉悟，停止了相互间的残杀，实行了联合，共同起来反对清政府的民族压迫和宗教歧视，但由于教争和相互伤杀留下的印痕，是难

①《丹噶尔厅志》卷1。
②同上注。
③《丹噶尔厅志》卷2。
④《丹噶尔厅志》卷8。
⑤《平定陕甘新疆事变方略》卷47。
⑥同上注。

以从内心抹平的，给后来反清起义的发展遗留下隐患，起义失败的事实也正好说明了这一点。宁夏回民起义中明显的教争是看不到的，但教派之别的心理仍然存在，“马化隆（龙）本新教回民，与陕甘老教回民，宗旨不同，互相水火”①。起义领导人马化龙一直对陕西回民起义军存有戒心，为了避免清军对金积堡的进攻，马化龙“尤思借以自卫。始因陕回窜附，代为乞抚，施德于陕回，继因陕回反复无常，又思豫为别白，以免官军之剿”。“盖陕回胜，固可借以为重，陕回败，亦有辞以自解”②。马化龙在这里不是抛弃教派的矛盾，与陕西回民军团结抗敌，而是借机利用，保全自己。进而又“否定农民出身的陕西回民军首领白彦虎和他（指马化龙——引者）的儿子马耀邦等人将斗争坚持到底以及相传奇袭北京的策略”③，最终投降了清政府。在陕西回民军与清军战斗受挫之际，“马化隆（龙）为刘松山剿败，令各回求抚。于是陕回心更不安”。迫使禹得斉、白彦虎等率部从盐茶往西，约崔三、马生彦等“西趋长流水打拉城，出会宁、安定、南合河州回”④。陕西回民起义军在宁夏，终因教派矛盾和其它矛盾交织在一起，不能与马化龙领导的宁夏回民起义军彼此赤诚相待，协同作战，加之清大军压境，被迫出奔河州。光绪二十一年（1894年），也是在青海循化地区，出现了华寺门宦内部产生的、以马永龄为首的老教派和马如彪为首的新教派，因传授教义不同的教争⑤，揭开了河湟地区的回族和撒拉族群众反清斗争

①《平定关陇纪略》卷7。

②同上注。

③冯增烈等《伊斯兰教在同治年间陕西回民起义中所起的作用》，见《伊斯兰教在中国》第220页。

④《平回志》卷4。

⑤详见马通：《中国伊斯兰教派与门宦制度史略》第238页。

的序幕。先是在光绪二十年（1894年），老教的头人韩五十三和新教首领韩七十因“太斯达尔”（穆斯林礼拜时，用布或丝绸制成的头巾）的缠法不同引起争执，街子工头人韩努日与韩老四乘机幕后操纵，以便从中取利，事态不断扩大，两派的相互仇杀不时发生，“仅在查加工兹来村一次械斗中，双方就死伤二、三十人，给人民带来了很大损失”①。后来老教的人又在当时的河州总兵汤彦和的幕后支持下，“把两个‘新教’阿訇围困在‘张哥工’活活打死，并破腹抽肠，装上石头；又把一些捉到的‘新教’派的人，用非刑拷打，强迫剃掉胡子”②。两派教争的规模也一天天大起来。此时陕甘总督杨昌浚派西宁道台陈嘉绩、道员徐锡祺等赴循化处理教争，他们不查详情，不做调查，滥杀无辜，一次就将老教十一人斩首示众，激起老教群众的愤怒，群起而攻循化城，新老教之间的矛盾缓和下来，遂一同反清，“一时烽火遍甘、凉”。

二

以上列举了清代西北回民起义前教争的事实之后，我们有必要追溯一下引起教争的矛盾和原因是什么。实际上分析各派历次教争的根由，并无大的分歧。曾在甘肃、新疆任职多年，“习知回教底蕴”的杨增新认为伊斯兰教“原以清真为宗，只有老教，并无二教，自后人分门别户，争端由是而起”③。“回族宗教，虽同时有门户之事，缘该教向有新教，老教之不同，故传教阿洪（訇），亦往往流派之各异。此之所是，即为彼之所非；此之所非，即为彼之所是。旧教即不止一教，新教中亦不止一教，教派

①《撒拉族简史》第58页。

②马国珍、高文选《清光绪二十一年河湟事变概略》，见《甘肃文史资料选辑》第二辑。

③杨增新：《补过斋文牍续编》卷14。

分歧，争端即伏于此”①。光绪二十一年十一月三十八日，董福祥奉旨交查各件据所闻直陈折中也说：“本年回民以争教启衅，其端甚微……”②。从几次引起教争的原因来看，也正是这样。

乾隆十三年的教争是格的目与华寺门宦在斋月里，开斋后（即吃饭后）做礼拜，还是做完礼拜再开斋引起的。乾隆四十六年教争的发生，经的念法不同是一个主要的原因。据当时参加反清的民族斗争，后被清军俘获的东乡族群众马复才说：“我系东乡大拜寺甘会人，从前也是旧教（华寺门宦——引者），乾隆卅六年（1771年）才随马明清即马明心（哲赫林耶派创始人——引者），在撒拉地方念经起的，这经来历都是一样，并无两样，只是念的不同。旧教是小声默念，新教是大声高念或摇头跳舞。自卅六年马明心会各路阿浑（訇）传经，有河州旧教阿浑（訇）马来迟说是邪教，不肯遵从，故与他们旧教相仇杀”③。当时镇压反清斗争的清政府官员阿桂、李侍尧在给乾隆的奏折中也说，教争是由于“旧教、新教杂居一处之故。缘伊等所念回经本同，不过有小声大声之异，地方官无从辨别，且有父子兄弟而分新旧教者”④。同治年间青海的教争，则是由争夺清真寺为导火线，“甘肃西宁府属回民，向有花寺、临洮两教。花寺教则系河州传派，循化、巴燕戎厅撒拉、回族，均属同气。临洮教则系狄道传派，素来合寺诵经礼拜，初无争竞。迨咸丰初年，临洮人数渐多，花寺头人因其所得布施较厚，心生觊觎，遂归并一教，兼收其利。临洮人众不服，以致连年勾结撒拉辩论纷争，肆行窜扰，波及无辜”⑤。在丹噶尔地方，也是这种情况“缘丹噶尔地方，

①杨增新：《补过斋文牍》辛集3。
②《光绪朝东华录》第四册，第3717页。
③《兰州纪略》卷6。
④同上注。
⑤《平定陕甘新疆事变方略》卷49。

向有狄道回民旧建礼拜寺二座，以为诵经之所。迨后河州回民及巴燕戎格厅属撒回赴丹贸易，亦在该寺礼拜。嗣河、戎人数渐多，寺内拥挤，狄道回民不许河、戎回众入寺，致起讼端”①。光绪二十一年河湟地区的教争，更是以细微的枝节小事，头上缠“太斯达尔”露尾不露尾所引起。我们从中国伊斯兰教各教派、门宦的共同信仰来看，大的方面都是一致的：都把《古兰经》尊奉为每个穆斯林行为的最高准则，都遵守念、礼、斋、课、朝的“五功”和信安拉、信圣人、信天经、信天仙、信后世、信前定的“六大信仰”；而且各教派、门宦彼此之间都承认是穆斯林，所异者均为礼仪小事及“干功”的不同。本世纪初，一群法国传教士在西北作了长时间的访问后，也认为“一般穆斯林在宗教习惯于称有新老两派，他们之间的争吵引起纠纷，但我并不知道他们之间的差异何在”②。可见中国伊斯兰教派、门宦之间，本来就不存在什么不可调和的矛盾。杨增新还对这种伊斯兰教派与门宦众多的状况，作了这样的分析：“若使可立门户，自人祖阿丹传教以来，至谟罕默特（穆罕默德，下同——引者）之世，总计圣人已有十二万之多，岂可即立十二万之门户乎？自谟罕默特逝世以至于今，各国回教之名贤不知凡几，可岂能即立数百万之门户乎？各怀私心，各存臆见，彼此争竟，必致淆乱！清真独一之教何复有清真独一之可名乎？③。做为统治阶级一员的杨增新，不可能对伊斯兰教和教争有一个公正的评价，但他在调升新疆前，曾在中国伊斯兰教派、门宦发源地之一的河州为官数年，对伊斯兰教和教争还是有一定的了解，他的分析有些还是比较客

①《平定陕甘新疆事变方略》卷10.

②［法］瓦伦牧师著，马如邻译《亘龙氏对中国穆斯林之研究》，西北五省（区）伊斯兰教学术讨论会西宁会议论文。

③杨增新：《补过斋文牍续编》卷13.

观的。在引起这些教争的事件中，我们很难用恩格斯对中世纪欧洲掀起的社会运动和政治运动，所作的科学论断，即“任何社会运动和政治运动都不得不采取神学的形式，为要在纯粹用宗教哺养起来的群众感情上，激起迅雷暴雨，群众的切身利益就必须裹上宗教的外衣表演出来”①相联系。且不说欧洲中世纪的社会环境和历史条件与中国不一样，既是看教争的起因和发展，也是与欧洲中世纪的社会运动和政治运动不同的。中国伊斯兰教争产生时，不存在宗教外衣的问题，更不会存在在教争的掩护下，反对清王朝。在教争中，我们既看不到信教群众的反清思想与行动，也难以分清宗教上层与一般教众的矛盾。教争体现的不是被压迫者反抗压迫者的斗争。如果不是这样，我们就无法理解，同是受压迫的贫苦农民，为了各自教派的利益，彼此视若仇敌，争执仇杀不已。一家之中，如尊奉的教派不同，也是如此。难道我们能下这样的结论：这就是披着宗教外衣的反清斗争，那么究竟谁是压迫者？谁是被压迫者？历史本身给我们展现的教争画卷是：各个派别（门宦）上下同心，为一些宗教仪礼上的区别，为本派的宗教利益和经济利益，互争、互控、互杀。使众多的穆斯林群众，包括一些宗教上层，毫无价值的死于非命，给本民族内外的统治阶级和反动分子以挑拨离间、制造教仇，乃致血腥镇压之机。所以，这些教争与我国历史上以宗教外衣做掩护而发动的农民战争也是截然不同的。东汉的黄巾起义，是在道教太平道旗帜下掀起的。宋代的方腊起义，是通过摩尼教的宗教形式发动的。元末的红巾军起义是以宣传白莲教的形式进行活动的。清中叶爆发的我国历史上最大的太平天国革命，更是以“上帝会”这个宗教组织，来组织和鼓舞广大农民反抗清王朝的。在这些农民起义中，宗教往往是用来作为一种政治鼓动力量，一种发动农民、组织农

①恩格斯：《费尔巴哈论》。

民的手段，通过宗教在军事上把农民组织起来，使得散漫的农民可以组织成为强大的武装队伍，象恩格斯在《德国农民战争》一文中指出的："所有的起义预言者都用他的忏悔说教来开始活动，事实上，只有猛烈的振臂一呼，只有突然一下抛弃了全部习以为常的生活方式，才能把毫无联系，散居四方，并且从小就被于盲目服从的农民发动起来"①，向统治者发动猛烈的进攻。而清代历次回民起义前的教争则不是这样，在这里教争冲淡了广大群众同清朝统治者的矛盾，斗争的双方常常为一些无原则的宗教礼仪争执，你死我活的拼搏，只是由于清政府反动的民族宗教政策所致，被迫反清，或者"至多只是反对当地的汉人中的豪强恶霸和某些'不公正'的官员，要求朝廷'昭雪'他们所受的冤屈，不可能提出较高的政治纲领"②。因此，西北历次回民起义前的教争，既不能同中世纪欧洲掀起的社会运动和政治运动来相比，也不能同我国历史上披着宗教外衣发动的农民战争相提并论。历史上的农民战争"宗教外衣只是用来作为进攻陈旧经济制度的旗帜和掩盖物，陈旧的经济制度终归被摧毁，为新的经济制度所取代，世界向前迈进"③。而教争或教派矛盾所起的消极作用，是造成清代西北回民起义失败悲剧的一个不可忽视的重要原因之一。

三

教争或教派矛盾的危害，不仅表现在回民起义发动前的各个时期，更为重要的是在教争发展为反清起义后，这种隐患并没有完全消除，造成了各地起义军之间的分裂，各教派群众反清统一

①《马克思恩格斯全集》第七卷，第421页。

②胡绳：《从鸦片战争到五四运动》上册，第284页。

③《马克思恩格斯全集》第526页注①。

力量的形成，给后人留下了极为惨痛的教训。乾隆四十六年的教争转化为反清的民族斗争后，起义领导人苏四十三仍然没有放弃教派复仇的错误思想，在反清起义后攻打第一个目标——河州时，不但没有同华寺门宦的教众团结反清，反而对他们进行了惨杀。“此次苏阿浑（訇）攻打河州时，把他（马来迟——引者）的坟挖了，家小都杀完了”①。更加剧了两派之间的矛盾。苏四十三在起事时所提出的“杀老教”的错误口号，在发展成为抗清斗争后，虽有所改变，但始终不能从根本上克服其从教派出发的狭隘性，这样便分不清谁是敌人，谁是团结和一起战斗的对象，无形中限制了斗争的规模，使自己始终陷于孤立之中。这种情况，清政府的官员在给乾隆的奏折中也有所流露，“惟以两派互相仇杀，是以起衅滋事，亦幸其两教彼此结怨，是以新教逆回易以拿获，无处窜匿”②。这就清楚的表明，教争在起义过程中的延续，是起义队伍一直不能扩大，“自河州攻破一路到兰州来，一路上约有三千多人，后来也有沿途跑脱的，也有死的，退上华林山时节，实不满二千人了”③，更得不到广大群众支持的症结所在。当起义军攻打兰州不下，面对清军的重兵围攻，退守华林山坚持战斗时，清政府就积极利用了两派教争的矛盾，调来以华寺门宦教徒为主组成的武装，攻打华林山，乾隆明确谕示：“密饬文武，妥为驾驭旧教番回，令其奋勇出力，以公极（济）私”④。老教士兵，反被推上第一线作战，清军主力在后助战，领兵官员在后督战。清政府用老教除新教的阴谋得逞，反清队伍的处境更为困难。清军的领兵大臣李侍尧在给乾隆的奏折中，难以掩饰阴

①《兰州纪略》卷4。
②《兰州纪略》卷3。
③同上注。
④《兰州纪略》卷9。

谋得逞的得意心情，“其旧教回人随同打仗，原属以毒攻毒之计，臣等亦常留心觉察”①，这就造成了“新教少而旧教多，两教互相伤怨，且旧教士兵现在随同打仗奋勇出力，不能合而为一，可不致蔓延”②的局面，给清政府最后镇压这次反清斗争，提供了便利条件，促使了反清队伍斗争意志的削弱和战斗组织的瓦解。虽然苏四十三率领的哲赫林耶派反清战士，进行了艰苦卓绝的殊死搏斗，最后全部血洒疆场，无一人变节投诚，显示了劳苦群众崇高的气节，又给予清军以重创，但终为寡不敌众而失败。哲赫林耶派的群众遭到空前的屠杀与禁绝，既是仅仅支援过反清队伍的东乡洪济桥、唐家川的新教回民，也难免乾隆凶相毕露的旨令屠杀，“此两处助贼者，必当剿洗净尽，即妇人女子，亦不可留，彼处可恨”③。为了长期的利用华寺门宦的教众，使“以回制回”的反动政策更多的发挥作用，清政府以“此次剿除逆匪，所有随同打仗之旧教回人为奋勉出力……即以逆匪所遗之田土，给阵亡士兵等之家属……而众回见效顺捐驱者受赏独优，必心悦诚服，而阵亡之户荷蒙恩赉，得以安居乐业，尤必感激圣慈，输忱向化”④新老两教的积怨更深了。实际上老教再一次被清政府所愚弄，双方的一般群众都是民族压迫反动政策的受害者。乾隆四十九年（1783年）四月，当田五领导哲赫林耶派的群众，举起为马明心报仇，反抗清政府“剿洗回民”、“洗灭新教”的义旗时，“据河州总兵哈当阿禀称：韩土司所管老教士兵，已令挑选一千名预备。臣查前年老教士兵打仗甚为得力，现将此项兵丁查来应用”⑤。清政府又故技重演，令清军将领率

①《兰州纪略》卷6。

②《兰州纪略》卷10。

③《兰州纪略》卷16。

④《石峰堡纪略》卷5。

⑤《石峰堡纪略》卷14。

“京兵各营奋勇官兵，老教士兵，分为两路由石峰堡之后西北山根进攻”①。清政府为了巩固其统治，再一次制造了民族内部仇杀的事件，而教争留下的隐患，正是这次起义被清政府迅速镇压的原因之一。同治年间的西北回民起义爆发后，清政府仍然利用教派间的矛盾，破坏各地起义军之间的联系和团结，以达到他们分化瓦解，各个击破的目的。左宗棠在奏折中讲到：“虽老教新教，东弥西弥，亦自有残杀猜忌之时……”②。直言不讳的道出了这个镇压回民起义的刽子手，想利用教派矛盾，采取“保甘回以拒陕回”③的策略，进而各个击破的险恶用心。同治八年（1869年）八月，清军将领刘松山率兵追攻陕西回民军于宁夏灵州一带，陕西回民军“分踞甘回各堡”，刘松山便利用“甘回”多为哲赫林耶④，“陕回”基本上是格的目派，双方在宗教上有矛盾的弱点，传令清军各营“只剿陕回，其甘回之就抚者，各安居无恐”⑤。迫使陕西回民军的余彦龙、马正纲等部“败归郭家桥老巢”。刘松山在灵州时还曾扬言“甘回安分自保，并令自左肩至右胁，斜系草绳，以便识别”⑥。目的是想再次分化反清队伍，瓦解斗志，但这一次“甘回抗拒如故，且至扑犯官军营垒”⑦，刘松山的阴谋破产了。可这种不分“陕回”、“甘回”，不分格的目还是哲赫林耶，同心同德，一致对敌的战斗场面，总是不能持久，时合时散，往往给清政府分化阴谋以施展之机。教派有别的烙印在双方身上打得太深了，时代的局限又使他们不可能在失败中吸取更多的教训，消除民族内部在宗教上的矛盾，共同对敌。陕西回民

①《平回志》卷4。

②《左文襄公文集·批札》卷3。

③此处的“甘回”是指宁夏马化龙领导的反清军，宁夏当时是甘肃的一个府，因而习惯称宁夏回民为“甘回”。

④同注②。

⑤同注①

⑥⑦《平定关陇纪略》卷7。

起义军领导人之一的白彦虎，率领部分陕西回民军，转战陕、甘、宁、青、新，因内部不能被当地教派不同或有矛盾的起义军领导人所容，受排挤，外部受清军围追堵截被迫出走俄国，就是突出的一例。“彦虎陕回中之老教也，初为多隆阿所败，走甘肃庆阳府，与同行至十八大营，盘踞安化董志原为老巢。同治七年，复为黄鼎、雷正绾击败走金积堡，与马化龙宗旨不同，马固甘肃之新教也。已由宁夏而兰州，而西宁，以至肃州所动辄不合”①。这里所说的“宗旨不同”，并不是反清的目的不一样，而实在是宗教上的遵奉异同。正因为这样的教派矛盾，使左宗棠能够在短短的几年内，分别采用分化、瓦解、利用、招抚的反动策略，各个击破了西北的回民起义，官至协办大学士。用起义军将士的血肉，铸就了他清“一代名臣”的“丰碑”。光绪二十一年的反清起义中，“清朝政府除派甘军董福祥、马安良率军前来‘围剿’外，又武装以韩老四为首的新教，去攻打反抗的群众，使其互相残杀，从而镇压了这次事件”②。从以上的事实，我们可以看到，清政府对于教派内部的矛盾或斗争，一般都是借机利用，积极挑拨的，他们在不同的时期，不同的环境和地域，有时利用这一派打那一派，有时采取“抑此扶彼”的策略，有意制造不同教派群众的骨肉相残，妨碍了教派和民族之间的团结，也极大的妨碍了各地起义军在反清斗争中的密切合作。

分析了教争转化为反清斗争后的消极作用和起义过程中的危害后，这里必须说明的是，第一，教争的产生固然是宗教派别之间的矛盾所引起，但它的加剧和发展，却与清朝统治者制定的反动民族压迫剥削政策和反动的宗教歧视限制政策分不开的，地方官员的昏庸无能，不分青红皂白的高压手段，则直接促使了教争

①《甘宁青史略正编》卷24。

②《撒拉族简史》第58页。

的扩大，迫使广大穆斯林群众举起反抗的旗帜。这一点清政府也是不得不承认的。乾隆四十六年四月二十七日，阿桂、和珅在给乾隆的奏折中谈到苏四十三反清的原因是说："至此案起衅或因勒尔谨办理不善所致，或系地方官酿成……"。"至两教互相仇杀之后，旧教至省控告时，勒尔谨并不查明两教强弱众寡实在情形，即派副将带兵轻率前往，逆匪遂激而生变，实勒尔谨办理不善所致"①。同治二年八月初四日，清政府派往青海的大员恩麟，给清穆宗载淳的奏折中，报告西宁府华寺门宦与穆夫提临洮门宦教争起因时奏道："护西宁道郭襄之，先事既无觉察，及至两造仇杀相寻，惟知禀请派兵剿办，竟欲置身事外，殊属荒谬"②。光绪二十一年河湟地区由教争转化为反清的起义，也是由于"当事者处置不善，遂致燎原"③。"地方官审断不公而起"④。我国著名的回族史学家白寿彝先生，也认为清代"除了米丁之役，是由于要复明抗清，其他各役由于地方官吏处置之不公，或地方官吏对回民之虐待，因而激起变乱的，居最大多数"⑤。其根源就在于清政府利用教派之间的矛盾和斗争的机会进行镇压，于是就扩大或转化成为回族等族反抗清政府的斗争。第二，教争的产生和加剧，是与宗教上层争夺教权和谋取经济利益有密切的关系，一般教众大都是受蒙蔽参与教争的。他们是虔诚的穆斯林，对伊斯兰教的经典不是很精通的，平时把宗教上层之语奉为"至理"，并表现出随时准备为之献身的精神。一旦被宗教上层所煽动，就盲目的言听计从，真以为斗争的对方是"邪教"，而不加区别的领

①《兰州纪略》卷6。
②《平定陕甘新疆事变方略》卷49。
③《光绪朝东华录》第四册，第3717页。
④《西宁军务节略》见《撒拉族史略辑录》第164页。
⑤白寿彝：《中国回族小史》第25页。

“舍希德”，①“亦不惜以兵戎相见”②。所以我们在看到一派的宗教上层和教众与另一派的宗教上层和教众，表面上都为本派利益进行教争时，要把双方宗教上层有目的争权夺利与一般教众的受蒙蔽相区别，两者之间参加教争的目的和感情有着根本的不同。

四

清代西北回民起义中，除顺治四年（1647年）米剌印、丁国栋领导的反清起义外，以后的历次反清斗争几乎都存在伊斯兰教不同程度的渗透和发挥作用的现象。在斗争过程中，各族穆斯林在进行“圣战”的号召和鼓舞下，积极参与战斗，英勇杀敌，反映出伊斯兰教曾起过发动、组织和激励斗志的积极作用，“在中国共产党尚未诞生，回族人民尚未获得正确的解放道路以前，伊斯兰教也曾经被作为号召和组织反压迫斗争的工具”③。但这毕竟是有限的，而其消极作用的表现也是很明显的。如：苏四十三领导的反清队伍在兰州华林山遭受清军围困，被断绝水源，只以炒面作粮，无水而不能下咽，骡马牛驴俱已倒毙净尽，反清队伍生死存亡的危急时刻，苏四十三不是积极的寻求摆脱困境的办法，只是劝慰部下“现在念经祈祷，到至急时天必降雨救济等语”④。在战场上他们是“中箭五六枝尚持石奋击”的勇士，而思想上又是多么虔诚的宗教信徒。田五在清军大兵压境，即将发动进攻之际，仍然受宗教思想的束缚，带领众义军举行过“开斋节”的宗教仪式——“聚礼”⑤，放松了对敌人的警戒，清军乘机攻入石峰堡根据地内，起义军措手不及，手无器械，被“杀死千余，落

①“舍希德”是阿拉伯语译音，意为穆斯林为保卫伊斯兰教而献身。
②《甘肃宗教志》，《回教》。
③白寿彝：《关于回族史的几个问题》，见《学步集》第22页。
④《兰州纪略》卷10。
⑤穆斯林于每星期五或重大节日时举行的集体礼拜。

毙死者千余，带伤获者及千”。清军还惨无人道的将“堡内外积尸付之一炬”①。众多的反清将兵，都聚精会神的做礼拜，没来得及自卫，就倒在血泊之中。损失是非常严重的，清军的凶残面孔也更暴露无遗了。伊斯兰教在回民起义中的积极作用是有限的，而伊斯兰教派之争连这点有限的积极作用都没有，它给回回等民族带来的只是沉重的灾难，是直接造成清代西北，自乾隆以后历次回民起义失败，回回等民族长期以来得不到团结、发展、进步、繁荣的宗教因素。

有清一代，西北地区的回回等民族，前赴后继的同清王朝斗争了二百多年，始终没有摆脱政治上受压迫、经济上受剥削、宗教上受歧视的地位。所以毛主席在陕甘宁边区接见抗日战争时期，西海固回民起义的领导人马思义时说：“你们革命了二百多年，没有成功，我们来帮助你们吧！”②。历史的发展也正是这样，解放后，在中国共产党的领导下，回回等民族终于获得了解放，教派得以产生和分化的根源逐渐消失，大规模的、流血的教派之争已成为历史的陈迹。我们的党和政府，总结历史的经验，制定了宗教信仰自由政策，就是说：“任何人都有充分自由信仰任何宗教，或者不承认任何宗教，就是说，象通常任何一个社会主义者那样做一个无神论者。在公民中间，完全不允许因为宗教信仰而产生权利不一样的现象”③。这就为从根本上消除教派之争的遗迹，促使各教派、门宦抛弃历史上的积怨，共同携起手来搞四化，开辟了一条广阔的前景。我们相信，随着回回等民族经济、文化事业的发展，本民族内部和各民族之间会团结得更加紧密，共同走上繁荣富强的道路。

（原载一九八四年第一期《西北民族文丛》）

①《平回纪略》，见《回民起义》第Ⅳ册，第13页。
②马肯石：《西北回族革命史》。
③列宁：《社会主义和宗教》，见《列宁选集》第10卷，第63页。

新疆佛教由盛转衰
和伊斯兰教兴起的历史根源

李泰玉

一　新疆佛教由盛转衰的历史过程

从我国有关的历史记载和新疆多年来的考古发掘，以及至今保存下来的佛教遗址，都说明佛教在新疆曾有过一个很兴盛的时期，在佛教经典的译述和佛教艺术方面都曾达到过很高的水平。远自南北朝以来，就有不少有名佛学大师去内地讲经、译经；也有不少内地的高僧来新疆各地传经布道，宏扬佛法，使佛教在新疆进而在内地均得到广泛的传播。新疆的佛教艺术还通过内地远远传到日本。据考证，奈良法隆寺有名的壁画就受和田佛教绘画的直接影响。①

佛教在公元前六世纪左右产生在印度的奴隶社会，其广泛传播是在公元前三世纪中叶以后，即阿育王时代，才逐渐遍及印度、阿富汗、克什米尔以及中亚各地和伊朗北部。它在何时传入新疆？目前尚无一致的意见，根据现有的史料，大致可以确定在公元以前八十年左右，沿着著名的沟通东西方经济文化的“丝绸之路”的南道，从迦湿弥罗国（克什米尔）传入。佛教最先传到和田，即当时的于阗国。其后又从已经流行佛教的中亚地区沿北道传到疏勒，随之鄯善、高昌、焉耆、龟兹、莎车、斫句迦（叶

①郭鲁柏撰、冯承钧译：《西域考古记举要》第14页。

城）等地也都兴起佛教。最早由迦湿弥罗传入于阗的是盛行在印度西北部的小乘佛教。公元以后，大乘教也传了进来，到三世纪中叶，朱士行前往于阗求取《大品般若经》时，于阗仍以小乘佛教为正典，把大乘佛教看作“惑乱正典”的“婆罗门书”。①大约在三世纪后期，大乘佛教才在于阗占据统治地位。在《高僧法显传》和唐玄奘的《大唐西域记》里都记载于阗、斫句迦等地流行的是大乘佛教。而在其他地区则主要是小乘佛教，间或也有一段时间兴起大乘佛教。高昌则一直盛行大乘教。

约在公元四到五世纪，佛教在新疆天山以南的各个绿洲，进入了全盛时期，在塔里木盆地南北的交通要道上形成了于阗和龟兹两个佛教中心，法显于五世纪初见到的于阗佛教盛况是：“其国丰乐，人民殷盛。尽皆奉法，以法乐相娱。众僧乃数万人，多大乘学，皆有众食”。在其住宿的瞿摩帝伽兰，就有大乘僧三千人，寺中会食时，“三千僧共犍椎食，入食堂时，威仪齐肃，次第而坐。一切寂然，器钵无声，净人益食，不得相唤，但以手指麾”。②可见信佛的虔诚和僧规的严厉。法显还讲：于阗国内共有较大的佛寺十四处，小的难以计数，而且每年佛寺行像仪式极其庄严隆重，在佛像临近城门时，国王要脱帽易服，赤脚捧香，徒步迎接。国王夫人和彩女在城楼上向下散花。每座大寺行像一天，共计十四天。行像完毕，国王和夫人才得还宫。五世纪后期虽遭柔然、哌哒的侵袭，佛教并未衰落。《魏书·西域传》还记有“俗重佛法，寺塔僧尼甚众。王尤信尚，每设斋日，必亲自洒扫”。③玄奘于644年抵达和田时，仍是“崇尚佛法。伽兰百有余所，僧徒五千余人，并多习学大乘法教”。④不过从佛教的盛况

①见梁《高僧传》卷四。
②《高僧法显传》，见频伽藏，致六，第一页。
③《魏书·西域传》卷九十。
④玄奘：《大唐西域记》第296页。

看，比之法显所描述的已大为逊色，而且已有不少佛寺荒芜，没有僧侣居住了。

疏勒国（今喀什）也是当时的佛教胜地，五世纪初，有僧一千多，为小乘教。而到了七世纪中叶，已是“淳信佛法，勤营福利，伽兰数百所，僧徒万余人。习学小乘教说一切有部”。①佛教的盛况超过了同时期的于阗，可是八世纪初，朝鲜僧人慧超记述的疏勒之佛教只是“有寺有僧，行小乘法”，已不似于阗、龟兹等地之“足寺足僧”了②。而在《旧唐书·西域传》中却是，“俗事祆神，有胡书文字”。③即民间已经流行古老的波斯祆教。据现有史料，同时流行的还有景教、即基督教中的聂斯托里教派。介在今和田、喀什之间的莎车、叶城、塔什库尔干等地情况，也大致相同。看来佛教已趋向衰落。

从以上不难看出，佛教虽然最先传入了今和田、莎车、喀什等地区，且曾盛行过一时，但到了七世纪后期便开始逐渐衰落下去。十世纪以后，随着伊斯兰教的传入和广泛传播，佛教在新疆的西部地区便完全衰败，连佛教的遗址也受到严重摧毁，只有在考古挖掘中才能发现一些遗迹和残破的文物。

在今库车（包括以西的拜城）以东的地区，佛教却是长时期地盛行不衰，直到十四世纪以后。库车古称龟兹，是历史上有名的佛教胜地。公元三世纪中叶，佛教在龟兹已很隆盛，四世纪成了北道的佛教中心，大乘小乘都很流行，葱岭以东的王族妇女，都远道至龟兹的尼寺内修行。《晋书·龟兹传》说：“其城三重，中有佛塔庙千所”。④著名的高僧鸠摩罗什，就出生在龟兹，是精

①玄奘：《大唐西域记》第294页。

②羽溪了谛著，贺昌群译：《西域之佛教》298页。

③《旧唐书》卷一九八。

④《晋书·龟兹传》卷九十七。

通小乘大乘的高僧。他于公元385年到内地，在长安译经三百卷。当时的龟兹，不仅佛寺很多，而且建筑规模宏大，装饰甚是华丽，僧徒达到万人。①玄奘在公元630年到达龟兹时，有“伽兰百余所，僧徒五千余人，习小乘教说一切有部。②在龟兹也有行像的习俗，“动以千数，云集会所，常以月十五日，晦日，国王、大臣谋议国事，访及高僧，然后宣布”。五年有一大会，“举国僧徒皆来会集，上自国君，下至士庶，捐弃俗务，奉持斋戒，受经听法，渴日忘疲”。③727年慧超自印度返回路经龟兹时，还是足寺足僧，行小乘法，吃肉及葱韭等也。汉僧行大乘法”。④

鄯善在三、四世纪时，佛教也很盛行。据佉卢文文书记载，在鄯善王国的每个绿洲内，都有僧侣集团，统一归库罗来纳的僧团管理，国王是虔诚的佛教徒，是僧团的积极支持者。文书还讲到由于精绝僧团不大遵守规矩，由库罗来纳之僧团制定了精绝僧团的规章，特请国王陛下在僧团前宣布，指定专人管理僧团的一切活动。对异端者要依法制裁，不服从僧团规章的要给予处罚。⑤

高昌的佛教也在四世纪兴盛起来。五世纪后期建立高昌国后，佛教信仰愈炽。在麹氏王朝统治时期，对佛教的崇拜达到了高峰，从王室到富豪，竞相大建佛寺。根据在高昌古城的考古发掘，这时建造的佛寺大大超过前代，王室官吏和富豪人家建的佛寺就有田地公寺、永安公主寺；都郎中寺、焦郎中寺；田寺、王

①《西域之佛教》第278、282页。

②玄奘：《大唐西域记》第3页。

③玄奘：《大唐西域记》第4页。

④转引自《西域之佛教》第289页。

⑤长泽和俊：《佉卢文书》。载中国社会科学院编《考古学参考资料》3—4，第149页。

寺、张寺等。仅就出土文书中提到的就有三、四十座①。在外城的西南角残留的一处大型寺院，建筑面积就近一万平方米，“寺门广场、殿堂、高塔尚历历可辨，塔基四面有多层佛龛，龛内佛像、壁画色彩仍依稀可见”②。不仅寺院多，而且规模也很大。佛教的盛况，由此可以想见。

到了九世纪中叶，一支人数众多的回鹘人部落由蒙古漠北鄂尔浑河流域西迁到新疆天山以东，打败了八世纪末进入这个地区的吐蕃人，建立起东起河西走廊，西到拜城的回鹘高昌王国后，佛教仍然很盛，而且原来信仰摩尼教的回鹘人也改奉了佛教。在伊斯兰教传入喀什噶尔统治了阿克苏以西直到和田的新疆西部地区以后，佛教还是继续在新疆东部占据着优势。兹后，佛教便同伊斯兰教形成了东西对峙的局面，持续了好几百年。据调查，至今保存下来的佛教遗址，几乎全在东部：计有拜城克孜尔千佛洞，现存二百三十六窟；库车县的库木吐拉千佛洞，现存九十九窟；森木塞姆千佛洞，现存五十二窟；克孜尔尕哈千佛洞，现存四十六窟；焉耆七克星的“明屋”，有大寺院遗址两处，石窟十二个；吐鲁番县的伯孜克里克千佛洞，现存五十七窟；雅尔湖千佛洞现存十窟；胜金口千佛洞，现存十窟；鄯善县吐峪沟千佛洞，现存九十四窟③。千佛洞最早的开凿在南北朝时期，后经历代增修，特别是在回鹘时代，修建的佛寺和洞窟尤多。吐鲁番和鄯善的千佛洞，大多开凿在这个时代。拜城的克孜尔千佛洞被称作我国著名的四大石窟之一，保存的壁画面积近一万平方米，是世界上仅次于敦煌的壁画宝库④。库车的库木吐拉石窟，据专家考证，是八

①参看木英：《历史名城—高昌》，载考古研究所编《新疆考古》1980年第1期。

②《文物考古工作三十年》第180页。

③《文物考古工作三十年》第182页。

④辛浅：《克孜尔千佛洞》，载1980年6月5日《新疆日报》。

世纪以后，主要是回鹘西迁之后建立的，保存有大量九世纪以后的汉僧的题记和题名。“这里有不少专为汉僧死后开凿的所谓罗汉窟，而且还在东岔干沟里头开凿了一处并列至少有九个小窟的罗汉窟群，离这处罗汉窟群不远还单独开凿一座俗姓骨禄的回鹘僧人窟，此窟满绘壁画，保存完好，是这里有关前期回鹘的重要遗迹；这里有不少中型洞窟的壁画上有回鹘文榜题，还有的有汉文、回鹘文合壁的榜题，还有回鹘装束的供养像”①。吐鲁番的伯孜克里克千佛洞，从壁画上看，也是回鹘时代的遗址。洞内还有大量汉文榜书，后期的有汉文、回鹘文合书。说明这一时期中原地区来新疆的僧人为数不少，这同国王好佛和国内佛教隆盛有直接关系。唐朝皇帝赐予回鹘高昌王的印上就刻着“诸天敬护护国第四王印”，《高昌契氏家传》说：“言诸天敬护者，其国俗素重佛氏，因为梵言以祝之也”②。宋朝使臣王延德在984年行抵高昌时，尚见到“佛寺五十余区，皆唐所赐额，寺中有《大藏经》、《唐韵》、《玉篇》、《经音》等”。王延德还在北庭（吉木萨尔）游了佛寺，“曰应运太宁之寺，贞观十四年造”③。近百多年来，在吐鲁番、吉木萨尔、库车、哈密都发现很多回鹘文佛经，主要有《佛说天地八阳神咒经》、《金光明最胜王经》、《方广大庄严经》、《妙法莲花经》、《观无量寿经》、《弥勒三弥底经》、《佛顶尊胜陀罗尼经》、《佛说大白伞盖总持陀罗尼经》、《华严经》、《金刚经》、《般若波罗密多经》、《阿含

①宿白：《调查新疆佛教遗迹应予注意的几个问题》，载《新疆史学》1980年第一期。

②《圭斋集·高昌契氏家传》卷十一，转引自《维吾尔史料简编》（上）第94页。

③《宋史·高昌传》，卷490。

经》等①。在甘肃的酒泉还发现1687年（或1688年）间所写的回鹘文《金光明经》全部②。解放后，在一些佛教遗址中也出土有回鹘文写经，哈密天山以北一次就发现回鹘文写经六百多页，胜金口的佛教遗址也发现回鹘文和婆罗谜文、梵文、汉文写的佛经③。

十五世纪初叶，明朝使臣陈诚西使新疆的记行中，仍讲吐鲁番人多奉佛，有佛寺。不过在此以后，佛教在新疆东部也逐渐衰落下去，伊斯兰教遂占据了优势。

从以上所述证明，佛教是最早传入新疆和流行时间最长的宗教，曾经有过全盛的时期。原来的土著居民是信仰佛教的，大批西迁到新疆天山以东的回鹘人，即现在的维吾尔人，也曾信仰过佛教。佛教的衰落过程，同时也就是伊斯兰教兴起的过程，先在新疆的西部地区，以后向东发展，普遍到全疆各地，这个巨大变化，是同新疆的历史发展变化分不开的，是由这个时期的历史条件所决定的。

二　伊斯兰教传入以前新疆历史发生的变化

新疆各地远在公元前二世纪张骞通西域时，就已经先后进入了阶级社会，即奴隶制社会。由于地理环境和自然条件的差别，戈壁、沙漠的间隔，形成了许多以定居的农业为主的“居国”和以游牧为主的“行国”。西汉时号称三十六国，其后分为五十多国。三国时并成二十国。汉朝廷设西域都护进行统辖，保护联结东西方的通道“丝绸之路”，对各国起监护作用。随着“丝绸

①参看《西域之佛教》第310页及孟凡人：《略论高昌回鹘的佛教》，载《新疆社会科学》1982年第一期66页。

②《西域之佛教》第313页。

③《文物考古工作三十年》第182页。

之路”的各条商道上贸易往来的不断增加，沿线各城郭国家的经济也繁荣起来，农业、手工业和畜牧业都获得相当发展。新疆同内地的经济、文化的联系也越来越密切。魏晋以来，由于中原地区战乱频繁，不断有内地移民迁来新疆东部以至南、北道的绿洲内。使内地比较先进的社会制度和文化得以直接影响到这个地区。大约在四世纪前后，吐鲁番一带和塔里木盆地边缘的一些绿洲开始向封建制社会过渡，从民丰的尼雅遗址出土的佉卢文文书中，即可看出当时已经出现了封建制度的萌芽。土地掌握在大庄园主和地主的手里，他们或者委托专人经营庄园，或者把土地出租收取地租①。土地买卖和高利贷已大量出现。手工业也有了很大的发展，已有较大规模的酿酒业，并且是一项重要的税收。毛织业、制毯业、谷物和油脂加工业等都较发达。奴隶仅见于买卖，已不能任意杀死。佉卢文文书的主要内容涉及土地、奴隶的买卖和债务纠纷，酒的征收、皇家骆驼队管理等。其中仅司书罗没索蹉一人购买耕地、葡萄园、奴隶、牲畜的文书就有十一件。买地的文书内还写明买地人“有权耕耘、播种，作为礼物赠送他人，交换，为所欲为”②。有的还加上有权“出卖、抵押”等项，他人无权干涉③。关于买女奴的文书还写有“有所有权，可以打她，弄瞎她之眼睛，出卖，作为礼物赠送他人、交换、抵押，为所欲为”④。但对男奴却没有弄瞎眼睛的一条⑤。有不少僧人也购买土地、放高利贷。在畜牧业和农业中都产生了雇佣关系⑥。

①参看《新疆出土的佉卢文残卷译文集》。第21,38,40、70、79等页。
②《新疆出土的佉卢文残卷译文集》第147页。
③《新疆出土的佉卢文残卷译文集》第160页。
④《新疆出土的佉卢文残卷译文集》第162页。
⑤《新疆出土的佉卢文残卷译文集》第168页。
⑥《吐鲁番出土文书》第一册，第39页；《新疆出土的佉卢文残卷译文集》第6页。

考古工作者在发掘、清理高昌麴氏王朝墓葬遗址中，发现许多私人契券，最常见的是佃田券，还有买奴婢券，雇人放羊券，买舍地券，租用水碓券，借贷券等。①因此，在新疆东部，至迟到五世纪已经进入了封建社会。马克思和恩格斯曾经指出："随着每一次社会制度的巨大历史变革，人们的观点和观念也发生变革，这就是说，人们的宗教观念也会发生变革"②。因而这一时期，各种宗教相继传入和传播，见于文献和文物资料的就有祆教、景教、摩尼教等。但新兴的地主阶级却仍然利用佛教为奴役和统治人民的精神工具，竭力提倡佛徒，特别是当时高昌、龟兹等王朝的统治者都是虔诚的佛教徒，把大批搜刮来的财物用于修建佛教寺庙和洞窟，目前在拜城以东直到吐鲁番、鄯善等地保存下来的佛教遗址，如前面提到的拜城克孜尔千佛洞，库车的库木土拉千佛洞，焉耆县明屋的寺院和石窟，吐鲁番的柏孜克里千佛洞，其原始建筑，大致都是在十六国北朝时期。佛教寺庙还拥有数量不等的土地、草场和其他的不动产，佛教僧侣享有免除课税、劳役等特权，处于优越地位。在吐鲁番出土的一些文书说明寺庙的土地大多是出租给少地和无地的农民，主要收取供寺庙僧侣食用的粮食、菜蔬以及其他日用品等实物，佃户要为寺庙提供各种杂役③。因此，在封建制度下，佛教已不但为封建地主阶级所利用，而且佛教的寺庙经济，也已成了封建经济的一个有机组成部分。

由于新疆地区的辽阔，又为沙漠、戈壁分割成许多大小不等

①《新疆历史文物》第32页。

②马克思、恩格斯：《"新莱茵报，政治经济评论"第2期上发表的书评》，载《马克思恩格斯全集》第7卷，第240页。

③参看吉洪诺夫：《十至十四世纪维吾尔国的经济和社会制度》一书，俄文版第38页。

的绿洲和草原，各自形成独立的地域，因而在经济的发展上也自然显得不平衡。过渡到封建制的时间及其进程也不可能一致。加之，由于塔克拉玛干大沙漠南侵，于四世纪中叶淹没了“丝绸之路”主干线南道中段，以及塔里木河的改道，除了给当地的社会经济以巨大的破坏外，也影响到位于南道西端的于阗及其以北的西部地区经济的发展，以致经济的不平衡性更加严重，表现在东部和西部之间的差距也越来越大。从五世纪起，又有许多游牧部落和民族进入天山南北，掀起连绵不断的长达三个世纪的战争，先后有柔然、哌哒、吐谷浑、高车、突厥等，在新疆境内，长期争夺、讨伐，互相攻杀、兼并；向农业的绿洲劫夺财富，掳掠人口，并且它们建立的统治也是野蛮、落后的，因而对社会生产力的破坏是难以估量的。马克思曾经指出：对于游牧的畜牧部落，“战争便成为每一个这种自然形成的集体的最原始的劳动形式之一，既用以保护财产，又用以获得财产”①。那些在经济上发展缓慢，自卫能力较弱的西部地区的城郭国家，如于阗、疏勒等，受害尤为严重。即以人口论，于阗国在东汉时是“领户三万二千，口八万三千，胜兵三万余人”的西域大国，疏勒国也是“领户二万一千，胜兵三万余人”②。但是，到七世纪初，前者只“胜兵数千人”，后者“胜兵二千人”③。在唐朝庭于七世纪中叶统一新疆后，设镇屯兵，打通了“丝绸之路”，活跃了东西方的商业贸易，也促进了这一带经济的恢复和发展，新疆的西部可能这时才经过漫长的过渡进入了封建社会。但从七世纪后半期起，吐蕃又打了进来，陷落安西四镇（于阗、疏勒、龟兹、焉耆），前后与唐争夺新疆一百二十年，长期统治由且末直至今和田、喀什、阿

①马克思：《资本主义生产以前诸形态》第27页。

②《后汉书·西域传》卷七十八。

③《隋书·西域传》，卷八十三。

克苏等地区。直到九世纪中叶才退了出去。吐蕃的统治又是很残酷的。被占地区的人民或变为农奴或罚作奴隶，赋税、差役都很重。所以，到十世纪，终唐之世的近三百年间，于阗、疏勒等地人口没有增加。据新、旧唐书的记载，于阗胜兵四千人，疏勒二千人①。可见战争和吐蕃的掠夺给予这一带地方的破坏是何等严重！马克思曾指出：在依靠人工灌溉的干旱地区只要一次破坏性战争，“可以使一国居民灭绝至几世纪之久，可以使它的全部文明完全消灭”。

在这个社会制度发生变革的时期，西部地区也和东部一样，佛教在四世纪中叶以后特别兴盛了起来，法显在五世纪初抵达于阗时，是家家信佛，户户焚香，门前皆建小塔，最小的也高达两丈多。到七世纪中叶，佛教的盛况就大不如前，僧徒由数万人减为五千人，许多佛寺已经荒芜，邻近的地区也显出衰落的样子。可是疏勒却由僧徒一千人增为万余人，上升十倍多。于阗且曾被称作佛教的“小西天”，佛经之多居当时全国首位，内地的很多佛经即从此传去，不仅大乘的经、论、律和密部齐全，小乘佛经也不少，可是这样一个佛教的胜地，七世纪以后，却渐趋衰落。到八世纪，在疏勒、于阗又兴起祆教、景教，疏勒且成了景教的一大教区。从宗教方面发生的这些变化，正可证明社会制度处在大变革的时期内表现出的社会动荡不定在意识形态上的反映。在阿拉伯人于八世纪初占领中亚，并将之伊斯兰北以后，伊斯兰教也传了进来。根据阿拉伯史料，在阿拉伯人征服中亚期间，由屈底波率领的一支军队曾越过帕米尔侵入了喀什噶尔，伊斯兰教也传进这一带地方。但据现有的比较可靠的史料，伊斯兰教在喀什噶尔以及和田等地的广泛传播并完全巩固下来，则是在喀拉汗朝建立

①见《旧唐书·西戎传》卷一百九十八；《新唐书·西域传》卷二百二十一上。

以后，即公元十至十一、二世纪。

三　伊兰教传入后同佛教的斗争和形成东西对峙的局面

伊斯兰教是在七世纪中叶兴起于阿拉伯半岛的宗教。在以武力完成了半岛的统一后，即积极对外扩张，向西沿地中海南岸征服了北非，又越过海峡进入欧洲西端的西班牙。东灭波斯后，于八世纪初深入中亚地区，到达楚河畔的葛逻禄驻地。囊括了波斯、阿富汗、巴基斯坦和印度的北部以及中亚的大部，并使之全部伊斯兰化。因此，到九世纪，在新疆的西部和西北、西南等三面，已是辽阔的伊斯兰世界了。

840年位于蒙古漠北的回鹘汗国崩溃后，除南下和东去的一部分外，分三支向西迁移。一支进入河西走廊定居下来，即“甘州回鹘”；一支迁入天山以东，同当时游牧在吉木萨尔一带的回鹘部落会合起来，南下吐鲁番地区，于九世纪后期建立起包括现在的焉耆、库车、拜城和鄯善、哈密以及敦煌以东一部分地区的高昌回鹘王国；另一支西经阿勒泰到达原葛逻禄的驻地，又转而越过帕米尔进入喀什噶尔，大约在十世纪前后，联合葛逻禄、样磨、处月等部建立起喀拉汗朝，疆土包括喀什噶尔、中亚的七河区，直到巴尔喀什湖以东和以南的地域。而以李圣天为国王的于阗国，则拥有且末以西直到叶城、莎车等地。形成当时新疆的三大割据势力。

于阗是有着千年以上佛教历史的国度，尽管佛教已开始走向衰落，但在统治阶级的扶持下仍居统治地位。高昌回鹘王国所在的高昌、龟兹古国也是有悠久历史的佛教地区，佛教且已同封建制度紧密结合在一起，成为不可分割的社会上层建筑的一部分。西迁来的回鹘部落，受当时历史条件限制，只能在原有社会的基础上建立自己的统治，宗教信仰也由摩尼教改为佛教，已有的道

教、景教和摩尼仍继续流行。不过，经过长期战乱和吐蕃统治之后，佛教信仰也起了变化，在回鹘王国境内，大乘教逐渐兴盛起来。从多年来出土的回鹘文的佛经残卷看来，流传最广的是属于大乘教典的《佛说天地八阳神咒经》，经过鉴定的就有八十五种以上，时间从中唐到元①。这部被我国佛学界看作伪经而在高昌却如此流行，不能不是由于投合了当时人们拜佛诵经的心理状态。经内宣扬的“阴阳吉凶禳灾除祸法”，和读经、写经、说经，可使“一切罪人，俱得离苦”，“是诸恶鬼，皆悉消灭”，以及“即成圣道”，“一时成佛”等等②正是经过大灾之后，人们焚香膜拜所祈求的，这也正是佛教得以盛行的一个社会原因。其次，要算《金光明最胜王经》，经内讲的护法、护国、消灾、致富等，也是为各阶层的人们所衷心祈求的。还有《妙法莲华经》、《华严经》、《弥勒三弥底经》等，都是大乘佛经，此外还有后期传入的密经。值得注意的是回鹘文佛经又大都是依汉文本翻译，佛经的一些术语也来自汉语的音译③，说明同内地佛教关系之密切。这在佛教艺术方面也有所反映④，佛教在回鹘王朝统治时期又有了新的发展，并且还渗进了藏传佛教，俗称喇嘛教。

在喀拉汗朝境内则兴起了伊斯兰教。第一个皈依了伊斯兰教的汗室成员，并在新疆奠定下伊斯兰教基础的，是大汗巴泽尔的儿子沙吐克。相传他是在喀什噶尔的阿图什接受了伊斯兰教的。这一事实说明伊斯兰教此时已在当地传播。沙吐克的皈依伊斯兰

①孟凡人：《略论高昌回鹘的佛教》，载《新疆社会科学》1982年第一期，第64页。

②同上，第67页。

③《西域之佛教》第310页。

④孟凡人：《略论高昌回鹘的佛教》，载《新疆社会科学》1982年第一期，第70页。

教有很多不同的说法，主要有下列几种：一是受了伊斯兰教中苏非派传教士尼沙普尔人阿布勒哈桑·穆罕默德·卡里马提的影响成为伊斯兰教徒的；二是由于受了逃到阿图什的萨曼尼王朝的王子的启示皈依了伊斯兰教；第三种是个神话传说：有一天沙吐克在梦中见一自天而降的人向他走来，用突厥语说：接受伊斯兰教可使自己在现世和未来的世界内得救①。这虽然是神话，却反映了喀拉汗朝初创时期的艰难处境，故而需要借助于伊斯兰教的力量，来摆脱当时的困境。沙吐克可能正是出于这样一种需要而成了一名穆斯林的，并依靠穆斯林的支持，首先夺得了喀什噶尔的汗位②。沙吐克皈依伊斯兰教后取的教名为阿不都克里木。在他统率下，进而又从萨曼尼王朝的手中收复了被占领的怛罗斯。接着发动圣战，打败尚未信奉伊斯兰教的大汗，夺取了都城巴拉沙衮，把伊斯兰教推行到汗国全境。沙吐克也由此成了喀拉汗朝的布格拉汗。他死后（死于回历344年，公元955年或956年），由于巴依塔什（教名木萨·本·阿不都克里木）继承了汗位，自称阿尔斯兰汗，在阿布勒哈桑·穆罕穆德·卡里玛提的协助下，进一步将全国伊斯兰化。据阿拉伯史学家伊本·阿里·阿西尔的记载，公元960年已有二十万帐突厥人接受了伊斯兰教③。这是就喀拉汗朝境内所有操突厥语部落而言的，从人数计算已经是相当可观了。分布的地区包括喀什噶尔在内。

尚在九世纪后半期，游牧在七河地区的葛逻禄部就开始越过帕米尔，进入喀什噶尔及其以东地区。喀拉汗朝建立前后，已有不少操突厥语的部落在帕米尔以东的绿洲定居下来。根据马合木提·喀什噶尔著的《突厥语辞典》中的零星记载，在喀拉汗朝境内

①《巴尔托里德文集》俄文版，第二卷上册，第41页。

②毛拉阿吉：《布格拉汗传》，油印本第5页。

③《巴尔托里德文集》俄文版，第二卷上册，第46页。

的突厥人部落就有：乌古斯、回鹘、葛逻禄、钦察、职已、样磨、阿尔古、也末、黠戛斯、拨西密、处月等近二十个部落，其中，回鹘、葛逻禄、样磨基本上在新疆境内。如此众多的突厥语部落进入新疆西部，已大大改变了这个地区的民族构成，也是传播伊斯兰教的一支强大的力量。

十世纪末叶，喀拉汗朝开始了同信仰佛教的于阗国的长期战争。根据中外史料，由于于阗国得到回鹘高昌和吐番两个佛教国的援助，在战争初期，喀拉汗朝连连受挫，沙吐克·布格拉汗的孙子阿里·木萨于998年战死在英吉沙的东南，他的陵墓至今仍以"殉教者"受到远近穆斯林的朝拜。在阿赫买德·本·阿里继任大汗后，调动了帕米尔以西的大批穆斯林参战，才使战争有了转机。经过了前后长达二十多年的战争，到十一世纪初，终于战败了于阗，使伊斯兰教推行到新疆的整个西部和西北部。

据《西藏传》载：佛灭后1500年，于阗国王不信佛法，虐待僧徒，而人民对三宝亦失其信仰，对于僧侣不加施舍，僧侣亦不得不从事耕作。其后，此国之宰相，亦不信佛法，侵夺僧舍，僧众因集会于沙尔玛大寺，决议离开此国，徒步往西藏①。说明于阗佛教徒，不久都改信了伊斯兰教。在成书于十一世纪中叶的《突厥语辞典》内，既未讲王朝境内还有佛教，甚至连景教也未提及。而把佛教同高昌的回鹘人联系在一起，以之同穆斯林区分开来。由此看来，这时新疆的西部已基本上实现了伊斯兰化，同时也已突厥化了。

恩格斯即曾指出："伊斯兰这种宗教是适合于东方人的，特别是适合于阿拉伯人的，也就是说，一方面适合于从事贸易和手工业的市民，另一方面也适合于贝都英游牧民族"②。马克思和

①《西域之佛教》第234页。

②恩格斯：《论早期基督教的历史》，载《马克思恩格斯全集》第22卷，第526页。

恩格斯讲的东方，主要是指从撒哈拉穿过阿拉伯、波斯、印度直到亚洲高原的广袤的沙漠和干旱地区，其特点是依靠人工灌溉的农业经济和家长制的村社，构成了东方专制制度的坚固基础，使人们的思想因循守旧，局限在最窄狭的范围内，成为迷信的驯服的工具和传统规则的奴隶①。伊斯兰教就是产生在阿拉伯半岛上以商业和游牧业为主的尚保有某些原始氏族制残余的贝都英人中。因而就不能不带有所在地域和部落的许多特色，也适宜于有相似条件的那些部落和民族。这可能是伊斯兰教在中亚和新疆地区能广泛传播的一个重要原因。

伊斯兰教的教义简单，易于接受，仪式也简便易行，随地皆可。《可兰经》宣扬的穆斯林皆兄弟，对于获得的战利品进行瓜分，以及抑富济贫，限制高利贷，允许奴隶赎身等，很容易被那些沉沦在最低层的受尽了压迫、奴役和各种灾害之苦的群众所接受。而保护私有财产和剥削制度，对“安拉”和“使者”的绝对顺从，以及所谓的“今世”、“后世”、“乐园”、“火狱”之类的说教；反对异教徒，进行“圣战”等，又很有利于剥削阶级用来巩固自己的统治。

同高昌回鹘王国的佛教一样，喀拉汗朝的伊斯兰教也同封建制度完全结合了起来。清真寺和为传播伊斯兰教建有功勋的“殉教者”的麻札，皆被赠与大片土地和房产，称作“瓦合甫”，由伊麻目和谢赫等教职人员管理，并由依附在土地上的农奴耕种、收割；或者出租，收取地租。伊斯兰教也同样为巩固喀拉汗朝的封建制度服务。从写成于回历462年（公元1069或70年）的著名的劝善长诗《福乐智慧》，即可看出伊斯兰教是怎样用教义和一套道德规范来为当时的封建制度服务的。书中开头就是对真主以及

①参看马克思：《不列颠在印度的统治》一文，载《马克思、恩格斯论殖民主义》第27、30页。

穆罕默德与其四同伴的赞颂，并用了很大的篇幅来赞颂当时的布格拉汗·哈桑，誉为“世界之美和伟大的体现者”，是“从东方吹来的春风，给世界善良的人打开了天堂之路”；他“赶走了严冬，调好了幸福之弦”。书中还说：“你是宗教的光荣，幸福属于你”，“你是民族王冠，教义的护法”，不论是“谁来寻求正义和幸福，都将满意而归”①。作者还把一切人分成不同的等级，对不同等级提出了不同的要求和行为规范。在讲到农民时，着重指出“要成为一个虔诚的人”，“永不做伤风败俗的事”。“不要参加作乱，行为端正”。“作乱会毁掉人的根基，作乱会毁掉你的名声”。“作乱带走人们的幸福，作乱燃起叛乱之火”。“不要参加作乱，要远离它，作乱只能使人身败名裂”②。这样不厌其烦，喋喋不休地对农民劝导，也从反面告诉我们：由于他们是受压迫、剥削最沉重的一部分，很自然地要进行反抗，以至掀起暴乱，使统治阶级大为头痛，不得不借助宗教一再加以告诫。书中对于“出身高贵”的君主，则要臣民们毕恭毕敬，依礼行事，“事忠心于君，切勿心怀二心”③。同时，认为人世间的一切尊贵、卑贱，富庶、贫穷和聪明、愚蠢等，全是由真主安排，任何人都不能违抗。马克思说：“伊斯兰教的核心正是宿命论”④。

喀拉汗朝也和当时一切伊斯兰教国家一样，把政权同教权完全合成一体，排斥异教徒。正如马克思说的：“可兰经和以它为

①尤素甫·哈斯哈吉甫著，耿世民、魏萃一译《福乐智慧》第17、20页。

②同上书，第197页。

③同上书，第185页。

④马克思：《战争问题。——金融状况。——罢工》，载《马克思恩格斯全集》第9卷，第463页。

根据的伊斯兰教法律把各个不同民族的地理和人文归结为一个简单的公式，即把他们分成两种国家和两种民族——正统教和异教徒，异教徒就是哈尔比，即敌人。伊斯兰教宣布异教徒是不受法律保护的，并在穆斯林和异教徒之间造成一种经常互相敌视的状态”①。所以新疆西部的佛教在喀拉汗朝的统治时期被彻底摧毁了，后来连佛教寺庙的遗迹也很罕见。伊斯兰教正式成为喀拉汗朝的国教后，《可兰经》被视为唯一治国的法典，它既是一部圣经，也是国家的法律，从而把伊斯兰教教义渗入到全体居民的思想、生活习惯以及道德风尚等各方面而牢牢地巩固下来。到十二世纪初，喀拉汗朝被西辽征服之后，伊斯兰教曾一度受到篡夺了皇位（1212年）的乃蛮首领屈出律的迫害，教徒被强令改信佛教或景教，其结果引起了群众的强烈不满和反抗。1218年蒙古大汗成吉思汗派兵出击西辽时，屈出律立即陷于内外夹击之中，很快便兵败被杀。说明群众的宗教信仰，依靠暴力是不能改变的。

在伊斯兰教传入新疆以后，同是由回鹘人，即维吾尔人，在新疆的东部和西部（包括帕米尔以西的地区）建立的国家，却由于不同的历史条件，在宗教信仰上出现了不同的变化，由原来信仰摩尼教而分别改信了佛教和伊斯兰教，形成了长期的对峙和相互斗争。在《突厥语辞典》内关于这方面斗争的记述不少，而且还相当激烈。直到蒙古统治时期才改变了这种尖锐对峙的僵局。

四　伊斯兰教在新疆大发展并取得统治地位

在蒙古的统治下，对各种宗教都采取宽容的态度，不予干涉，听其自由地发展。到十三世纪后半期，伊斯兰教已向东传播到库车、焉耆、吐鲁番等地；佛教、景教也西传到喀什、叶尔羌

①马克思：《宣战——关于东方问题产生的历史》，载《马克思恩格斯全集》第10卷，第180页。

一带。欧洲的旅行家卢布鲁克于1254年在焉耆的一些城镇里就见到景教徒同伊斯兰教徒住在一起①。马可波罗也讲新疆盛行三种宗教，即佛教、伊斯兰和基督教。他访问叶尔羌时，就同一位天主教的主教住在一起②。这时在喀什城内的清真寺旁也修起了基督教的教堂和佛教寺塔③。在进入十四世纪中叶，直到十六世纪末这二百五、六十年内，伊斯兰教却以异军突起的姿态，向东大发展，完全压倒了有悠久历史的佛教，取得统治地位。这个重大的变化，也是同当时的历史条件，即社会经济受到的巨大破坏是分不开的。

新疆的许多地方，在蒙古征讨西辽的进军中，已遭受了很严重的破坏。1253年，卢布鲁克在访问了伊犁河以北，海押立以南地区后，得到的印象是："当时伊犁河北部平原的城市生活已趋衰落。以前这里曾有许多城市，但为了用作牧场，大都被鞑靼人破坏了"④。在成吉思汗的晚年，把所有占领的地方，分封给自己的四个儿子，作为封地。新疆的南疆地区和北疆的伊犁河流域属次子察合台汗的封地，阿勒泰和塔城地区则在三子窝阔台汗的封地内。成吉思汗死后，子孙之间一再为争夺大汗宝座互相激战不息。成吉思汗孙忽必烈于1260年称帝后，在同自称大汗的弟弟阿里不哥进行的一场剧烈战争，又使伊犁一带再一次受到破坏。蒙古帝国也开始分裂，最西端的钦察草原上的金帐汗国（成吉思汗长子术赤的封地）和伊儿汗国（成吉思汗幼子拖雷之子旭烈兀的封地）形成了独立的国家。自1266年起，窝阔台汗之孙海都联合察合台汗的后裔都哇又掀起了一场大叛乱，战争持续了四十

①库罗帕特金著，凌颂纯、王嘉琳译：《喀什噶利亚》第70页。
②同上书，第79页。
③同上书，第74页。
④巴尔托里德著，耿世民译：《中亚简史》第155页。

年，1306年才以海都的大败而结束。战争主要是在北疆进行，受害最重的是高昌亦都护的领地（亦都护是回鹘人对王的称呼，高昌于1209年就归顺了成吉思汗，受到优待，保住了自己的领地）。高昌故城火洲屡次受到攻击，在1275年的一次围攻中，都哇用兵十二万，时间达半年之久。在这场旷日持久的战争中，使这个在新疆历史上有名的繁华之区，成了废墟一片。居民流离失所，田园尽皆荒芜。加之天灾连年不断，以致人民生活极端困苦。战争波及到社会的各个阶层，佛教僧侣也未能幸免，佛教的寺庙经济也遭到了破坏。幸存下来的人们都挣扎在死亡线上。当着在现实世界里找不到生路时，便只有在宗教领域里去找寻新的精神力量，新的精神安慰。这样就给伊斯兰教的广泛传播，带来了有利的客观条件。

十四世纪初，适合东方人的伊斯兰教进入新的发展时期。战后窝阔台汗的封地被取消了，合并在察合台汗封地内，高昌亦都护的领地也并了进去，后裔迁往京都，新疆实际处在元朝中央政权的控制之下。最西的金帐汗国和伊儿汗国的蒙古汗和蒙古各部落皆已皈依了伊斯兰教，且已逐渐突厥化。察合台汗的后裔也改信了伊斯兰教。十四世纪初叶，察合台汗国分裂为东西两个部分，新疆属于东察合台汗国。掌握实权的杜格拉特部落首领（异密）也改信了伊斯兰教。由异密忽歹达于回历748年（公元1347或48年）扶上汗位的秃黑鲁·帖木儿，成了第一个皈依伊斯兰教的东察合台汗国的蒙古汗。在他的强制下，蒙古人全部改信了伊斯兰教，之后，便逐渐溶合在当地的维吾尔人里。1370年察合台汗国也覆灭了，后裔纷纷据地自立，互不统属，形成许许多多大小不等的“王国”和“地面”。秃黑鲁·帖木儿之子黑的儿火者于1383年在别失八里（今吉木萨尔）登上汗位后，于1389年以“圣战”攻下吐鲁番和火洲两地面，采用暴力手段摧毁佛教，破坏佛教寺庙，强迫居民改信伊斯兰教。以后继任的蒙古汗也都采取强制

办法推行伊斯兰教，打击佛教，有的甚至颁布法令，用残酷刑法惩罚不愿信仰伊斯兰教和违反教规的人。伊斯兰教遂得以在新疆的东部地区盛行起来。十五世纪初，又有自称穆罕默德第二十六代孙的玛合图木·阿杂木由中亚的布哈拉来到喀什，以“圣裔”的身分进行传教活动，对伊斯兰教的发展起了很大的推动作用。《西域图志》载：“相传派噶木巴尔（先知的译音，这里指圣裔）自祖国东迁至今山南叶尔羌、和田等处，回教始盛”①。到十六世纪末，伊斯兰教已遍及天山南北，取代佛教成了占统治地位的宗教。

到了近代，新疆信仰伊斯兰教的已有维吾尔、哈萨克、回、柯尔克孜、塔吉克、乌兹别克、塔塔尔等七个民族。但是，佛教也未消亡，成了十五世纪以后陆续进入新疆的蒙古族的全民信仰的宗教（系藏传佛教或称喇嘛教）。佛教在一部分汉族、满族、锡伯族、达斡尔族中也有较深的影响。除此之外，还有道教，也为一部分汉族人信仰。至于历史上存在过的祆教、摩尼教、景教等则早已消亡了。在此期间又传进了西方的基督教、天主教。所以新疆仍是一个多种宗教并存的地区。

五 结 束 语

综合以上所述，新疆佛教的由盛转衰和伊斯兰教的兴起，是同新疆历史的发展、变化分不开的，是受着社会制度变革的制约，为具体的历史条件所决定。所以，一种宗教的衰落，另一种宗教的兴起，并不是偶然的。同是回鹘人，进入高昌地区的信仰了佛教，进入喀什地区的却信仰了伊斯兰教。这既有各自的内在条件，也有外部的原因；既有当地传统思想的影响，也有民族构成变化产生的作用。由此说明了人们的宗教信仰不是一成不变

①《西域图志》卷四十八。

的，不是从来如此的。从佛教的盛衰、伊斯兰教的兴起及其经过长期斗争后代替了前者的过程，又说明一种宗教在为群众所普遍信仰之后，又不是可以轻易改变的，而且是很难改变的。佛教趋于衰落，最后由伊斯兰教取得统治地位，是在经历了社会的大变革；长期战争所造成的前后两次经济上的大破坏、社会的大动荡；加之统治阶级的强制以至采用了暴力手段等等。全过程差不多经过了六、七百年之久。在这里既有客观的原因，也有主观的因素，可见人们的宗教信仰的改变又是如何的困难而缓慢。我们也可以清楚地看到，历史上的剥削阶级，不论是奴隶主阶级或是地主阶级都大力扶持宗教。其原因在于宗教对被统治阶级能起到欺骗作用。

解放以后，社会制度发生了巨大的变革，在社会主义制度下，剥削阶级作为阶级已被消灭，维护宗教的阶级基础已不存在了，但是作为旧的意识形态一部分的宗教还将要存在很长的时期，因为宗教在相当一部分群众中还有着较深的影响，在新疆这个多民族地区更是如此。所以，党的宗教信仰自由的政策，将要长期贯彻执行下去。新宪法重申："中华人民共和国公民有宗教信仰自由"。当然，宗教最终是要消亡的，不论是哪种宗教，伊斯兰教、佛教或者是其他宗教都要最后消亡。但只能是自行消亡。列宁说："宗教偏见最深刻的根源是穷困和愚昧；我们也应该同这个祸根作斗争"①。我们目前正在进行的社会主义现代化建设，是同这个祸根作斗争的带有战略意义的重要步骤。相信在社会主义建设的不断前进、不断发展中，将会使全国人民彻底摆脱穷困和愚昧的状态，广大人民不但将过上幸福美好的生活，而且将会普遍具有高度的科学文化水平和共产主义思想。

（原载一九八三年第一期《新疆社会科学》）

①列宁：《在全俄女工第一次代表大会上的演说》，载《列宁全集》第28卷，第163页。

新疆依禅派研究

王守礼

新疆的依禅派来自中亚，传入新疆后有所发展，是伊斯兰教中早期神秘主义和苏非主义神学的演化。依禅派以宗教首领——依禅而得名。依禅派在新疆形成派别势力并有组织地广泛传播，主要在公元十七世纪初，到十七世纪末期，新疆的依禅派已是举足轻重的一支宗教社会派别势力了。清乾隆以后，由于新疆政治、经济以及伊斯兰教内部教派矛盾和斗争更加激化，出现了意欲加以限制甚至取缔依禅派的趋势，但是结果这个派别不仅没有被限制住，也没有取缔得了，而在维吾尔族和回族等民族中，影响越加扩大，尤其在城镇中、下层居民和农民中间，得到了迅速的发展，成为新疆伊斯兰教中的一个不可忽视的派别，也是充满神秘主义色彩的一个派别。

过去由于对它缺乏深入的研究，不仅在社会上而且在伊斯兰教内部，也存在有各种不同的认识和看法。然而这个教派存在的客观事实，是不能抹煞的，在伊斯兰教内部教派之见上，问题往往反映得尤为突出，这一重要情况，从宗教学研究的角度考虑，是需要首先把它完全搞清楚的，更何况迄今该教派还在广泛地影响着广大的群众。同时，研究清楚新疆的依禅派，对全面贯彻执行党的宗教信仰自由政策，作好党的宗教工作不是没有意义的。

一、新疆依禅派的由来和传播

依禅这一名词，是波斯语的音译，中亚称“伊山”。“伊

山”与“依禅”只是不同的译写。依禅也是伊斯兰教中一种教派职位称号。①

新疆地区，在民间习惯上对依禅派有三种称谓：或依禅派或苏菲派或神秘派，而依禅派则只承认依禅。在依禅派称谓上存在着的这种异名同实的现象，不是没有原因的，民间有各种极形象的比喻说法，谓之“依禅派、苏菲派和神秘派都骑在一头毛驴上。”这就是说这三者的关系是十分密切的。新疆有些地方对依禅派也有称“依禅来尔”者，这一称谓只是在依禅名称后面，再加维吾尔语复数第三人称“来尔”，就可以理解为“依禅们”或“依禅团体”。

我们认为，新疆依禅派在称谓上存在着的这种情况并不是偶然的，也绝不是称谓上的混乱，而正是反映了依禅派在不同的地域、不同的社会历史环境中，本身发展变化的一大特点。根据伊斯兰教的历史记载，神秘派、苏菲派早在公元八世纪，就已经在阿拉伯社会出现了。神秘派、苏菲派是伊斯兰教早期吸收了其他多种宗教因素，而形成的不同神学流派，在伊斯兰教内它与正统的神学教义是有异有同的。阿拉伯社会最初的神秘派是禁欲主义者，禁欲主义者极力排除伊斯兰教教法规定的每天定时作五次礼拜的仪式；他们对真主的崇信是消极的，对外部世界并不关心，一味追求的只是孤独的冥想和长时间的守夜活动，追求幽居的生活。这些神秘论者，后来穿起了白色羊毛质的外套——“苏菲”②，故有苏菲之称。公元九世纪中叶，苏菲这个名词开始正式出现在阿拉伯文献中③。从公元九世纪后半叶到末期，苏菲派更多

①《为正确阐明苏联中亚细亚各民族底历史问题而奋斗》一九五四年人民出版社。

②“苏菲”一词，来源于阿拉伯文羊毛。苏菲派因经常穿用粗质羊毛织的外套，以示质朴，苦行而得名。

③（美）希提《阿拉伯通史》一九七九年，商务印书馆。

的吸收了新柏拉图主义的"流出说"①，并吸收了基督教和佛教某些派别的影响，从而为苏菲派的发展提供了多方面的神学思想基础。十一世纪末，著名的伊斯兰教神学家安萨里（外号艾卜·哈米德）②，在他的伊斯兰教信仰经历中和对各教派的探讨实践中，终于将苏菲派等的基本教义主张，吸收并纳入了伊斯兰教正统信仰的轨道③，伊斯兰教史称，这是伊斯兰教自创立以后最大的改革，苏菲派教义始成为伊斯兰教神学体系的组成部分。

阿拉伯的苏菲派，以教团形式出现，是从公元十二世纪开始的，根据伊斯兰教史记载，最早出现的第一个教团（又称互助会），是十二世纪由波斯人阿卜都勒·嘎地尔·支拉尼（公元1077—1166年）所首创的嘎地林耶派。支拉尼享盛名于巴格达，当该教派一经创立，就在穆斯林中得到迅速传播和发展。继嘎地林耶的出现，又有里发仪耶④、毛莱威叶⑤、沙兹里耶⑥、伯德威耶⑦、以及十六世纪土耳其的白克塔什等教团的出现。十六世纪土耳其的白克塔什奖励独身生活，提倡尊崇阿里，在宗教仪式上还保存有萨满教的某些痕迹。这些不同名称的苏菲派别，都具有一个显著的共同特征，即派别创始人或某个核心人物本身，即是各

①公元三世纪新柏拉图主义者说明神与万物的关系的学说，即万物皆为神的流出说。

②安萨里公元1058年生于呼罗珊地方，公元1111年卒于故乡，被誉为神学家、伊斯兰教的重建者。

③（法）昂里·马塞《伊斯兰教简史》170页。

④创始人是伊斯兰克的艾哈迈德·里发仪，卒于公元1183年。

⑤是以一位波斯诗人查拉勒丁·鲁密为中心而创立的，鲁密卒于公元1273年。也有称该派为巡游托钵僧。

⑥创始人是阿里·沙兹里，卒于公元1258年。该派主要流行在摩洛哥和突尼斯。

⑦创始人是埃及艾哈迈德·伯德威，卒于公元1276年。

自派别所崇敬的对象，被信徒视为神的化身，具有神的权力，其活动的场所如“罕尼卡”等，则被信徒视为神秘之地，受到同样的崇拜。

中亚的苏菲派，是随着伊斯兰教的东进而传入的，公元874年波斯人萨马尼德在布哈拉拥兵独立，成了布哈拉的总督，首府定在布哈拉，并统治了萨马尔罕、费尔干和呼罗珊等地。萨马尼德所建立的王朝，在政治上曾表现得比较开明，它不受阿拔斯哈里发王朝的制约。因此，到九世纪后期，布哈拉和萨马尔罕遂成了允许各种文化和学术交流的活动中心，苏菲派正是借助当时中亚的那种历史条件，得到了迅速的传播。据记载，当时中亚有不少著名的文学家、诗人和神学家，都是苏菲派中的代表人物，所以，中亚有“苏菲派故乡”之称。中亚苏菲派在教义上极力倡导苦修，悔罪自新，追求通过苦修途径认识真主、喜爱真主，最终进入“人神合一”境界。这一主张在中亚一些汗国中产生了巨大影响，使当时一些汗国的世俗统治者，也不得不依附于有影响的苏菲派首领。

十世纪中叶，作为喀拉汗朝西支始祖的沙秃克·布格拉汗，正是由于受到萨马尼王朝中苏菲派的影响，所以使喀拉汗朝西部地区，较早改奉了伊斯兰教①，其子喀拉汗于公元960—971年统一了王朝东支，相继征服和田，这样喀拉汗朝的又一个中心，就迁至喀什一带。

喀拉汗朝在统一整个王朝的过程中，也使伊斯兰教在整个王朝辖境得到了传播，同时，也使苏菲派的影响传入了新疆②。成书于十一世纪初叶的维吾尔族古典文学名著《福乐智慧》，生

①参见《维吾尔族简史》（古代部分），维吾尔族简史编写组，一九八〇年打印本。

②同上文。

动、形象、具体的描述了以“觉醒”为代表的苏菲派主张。①十五世纪，苏菲派在中亚乌兹别克王朝取得了政治上的统治地位，同时在经济上形成了强大的封建领主集团，据记载这一时期萨马尔罕的大封建主，正是苏非派首领谢赫、和加和依禅。如十五世纪萨马尔罕一个名叫和加·阿尔罗尔的谢赫，就拥有大庄园一千三百处，他所占有的奴隶和畜群，一时不可胜数，甚至连当时萨马尔罕的统治者帖木耳也只是谢赫和加·阿尔罗尔手中的玩物②。十五世纪的中亚乌兹别克王朝，如果人们不用苏非派的术语表达自己的思想和行为，就不能逃脱王朝统治者的迫害③。

十六世纪依禅势力在中亚得到更迅速的发展，著名的神学家，大依禅玛哈图木阿杂木，俗名谢赫艾黑买提·格桑尼，在中亚吐库曼、哈萨克、塔吉克、乌兹别克等地享有盛名，新疆的依禅派，据说主要是由玛哈图木阿杂木的后代传入的④。玛哈图木阿杂木有两个儿子，长子叫玛木特额敏（又名依禅卡郎），另一个儿子叫伊萨赫（也有译作伊斯哈克），据说这两人是异母兄弟⑤，为了争夺势力范围，早在中亚就互为仇敌，他们为了争夺支持者，把传播依禅派作为争夺群众的重要手段，新疆的依禅派所以得到发展，与这一历史背景是有直接关系的。在新疆历史上出现的白山派和黑山派的对立和斗争，主要是依禅派内部斗争的具体反映。依禅派于十七世纪初叶一经传入新疆，其势力就各霸一方，争战不休。以玛木特额敏为首的白山派及其后代，以喀什

①耿世民、魏萃一译《福乐智慧》一九七九年，新疆人民出版社。

②③《为正确阐明苏联中亚细亚各民族底历史问题而奋斗》一九五四年，人民出版社。

④玉素甫伯克《伊斯兰教在新疆的传播》油印本。

⑤《阿帕克和加传》回历1326年（公元1908年）问世，察合台文本译文，打印本现藏新疆宗教研究所。

为据点；以伊斯哈克为首的黑山派及其后代，以莎车为据点。两种势力争夺的交点不只是宗教上的分歧，更重要的是政治上的扩张和统治权。公元1678—1693年，伊达雅图勒拉（玛哈图木阿杂木的曾孙，又称阿帕克和加）不仅是白山派的首领，而且后来成为准噶尔汗国在南疆维吾尔地区进行统治的主要代理人，新疆的依禅派正是在这样的历史条件下，得到了有组织地大发展，并且在依禅派中又出现了不同的派系——“苏鲁克”。其中乃合西板底耶①，传入新疆较早，其次还有嘎地林耶②、切西地耶等③。由于阿帕克和加的大力提倡，先后在喀什、莎车、吐鲁番等地，都建起了当时依禅的具体办事机构——“罕尼卡”，在“罕尼卡”所在地都配备了著名的宗教人物，极力发展依禅派信徒，扩大依禅派影响，从而“苏鲁克”在南疆各地普遍出现。据我们调查，仅在这个时期在南疆各地出现的“苏鲁克”，计有八种之多，阿帕克和加是乃合西板底耶和虎非耶的支持者④，信徒达三十万众。其他的“苏鲁克”有嘎地林耶、哲合仁耶、切西地耶、库不仁耶、赛赫尔板底耶（该派系的信徒后来基本消失），买吾里威耶等。在这些不同的派系中，相传虎非耶源于乃合西板底耶，哲合仁耶源于嘎地林耶⑤。还有一个派系叫伊斯拉米耶，据说是一个名叫伊斯拉米的依禅，于十八世纪从塔什干传入莎车地区的，其显著特点是信徒戴的帽子有特殊标志，即帽子是用不同颜色的布缝制成的，有黄、绿、白、黑四色。现在于田等地还经常

①创始人布哈拉穆罕默德和加·白哈吾丁·乃格什板底耶。

②创始人波斯阿布都拉·嘎地尔·吉拉尼，该派出现在十二世纪，传播于中亚地区。

③创始人毛吾尔威·木一丁·切西地，传自印度和巴基斯坦。举行宗教仪式时伴有乐器和舞蹈动作。

④⑤一九八二年依禅派调查，新疆宗教研究所伊斯兰教研究室。

有戴这种不同颜色帽子的群众，为数不少，其由来可能与此有关，还有待进一步研究。

毫无疑问，新疆的依禅派是来自中亚，发展在新疆。新疆依禅派思想对新疆信仰伊斯兰教的群众思想有较大的影响，在长期的传播过程中，依禅派思想事实上已成了新疆伊斯兰教神学思想的重要组成部分。可以说，至迟从十七世纪起，到十九世纪中叶以后当维吾尔族人民起义的序幕揭开时，依禅派及其思想一度几乎成了南疆大部分地区居一定地位的思想，迄今依禅派在新疆伊斯兰教中的思想影响一直是根深蒂固的。现在愈来愈多的回族学者也开始体会到，不搞清楚新疆依禅派的发展及其影响，就很难搞清楚我国西北回族中的“门宦”制度的形成和历史。这说明，重视对新疆依禅派的研究，不仅很有必要，而且具有一定的现实意义。

近三年来，随着我国宗教学研究工作的深入开展，尤其是宁夏、甘肃等省（区）的回族学者，就西北地区回族中的教派和“门宦”制度的形成等问题，发表了许多有学术价值的论文和资料汇编①，有些论文和资料提出，回族中的四大门宦，在渊源上与新疆依禅派有着密切的联系。如回族中的虎非耶门宦，相传就是一个被称为“阿印科”的修士，从新疆“阿印科”地方传入西北回族之中的②。

宁夏地区回族中的虎非耶门宦，据记载又分成了若干个旁系流派，著名的有洪门门宦、鲜门门宦、通贵门宦、白庄门宦和毕家场门宦等。其中洪门门宦的首传者叫洪海儒，道号为撒合卜·则玛尼（意为掌握时代者），该人在宁夏同心县洪岗子地方，还建有洪门门宦道堂，其道统史称：由“阿印科”七传至洪

①勉维霖《宁夏伊斯兰教教派概要》一九八一年，宁夏人民出版社。

②“阿印科”是维语“阿主库勒”的译音。阿克苏温宿县有“阿义库恩”一地名。

门①。传说中把“阿印科”作为一名道祖，说“阿印科”在新疆共传五名“海力排”②，其中第一、第二名“海力排”均是维吾尔族，第一个叫塔米尔·阿林，第二个叫阿布都拉·曼拉尼（新疆喀什人）。并称白庄门宦也是由阿布都拉·曼拉尼所传。像这样有名有姓，又有时间和地点的传说，不正是反映了新疆依禅派和西北地区回族门宦的密切关系吗？又如在回族人民中还有这样的相传，说回族中的哲合仁耶门宦，是由马明心始传的③，说马明心曾在新疆喀什噶尔和叶尔羌等地求学回经④。马明心及其后裔，在回族中传播哲合仁耶的影响十分广泛⑤，到马明心的曾孙马元章去世前，回族中哲合仁耶信徒已达二十万人左右，其中分布于宁夏固原地区约七万信徒，吴忠地区约四万信徒，甘肃张家川约四万信徒，平凉约一万六千信徒，此外在新疆吐鲁番、伊犁和喀什等地约有两万名信徒⑥。当马元章去世以后，该门宦发生分裂，出现了所谓两个系统，四个门宦，仅从宁夏境内哲合仁耶门宦中，又新分立出了沙沟门宦和板桥门宦，其中沙沟门宦约有信徒十万人左右，有一百多处教坊，据说新疆的回族沙沟门宦，就有教坊四十多处⑦。而且回族人民中还传说，西北地区回族中的嘎地林耶门宦也是从新疆传入的。近年来有些从事宗教工作的同志指出，西北地区回族中所说的“二营善”，可能就是“依禅”的译音，据说清末在甘肃平凉地方，有一位被称为桥马店的阿訇，传说此人曾到过新疆“二营善”学道，尔后再到宁夏通贵等地传道，回族中的通贵门宦即由此而得名。“二营善”在汉语词汇中毫无意思，在新疆迄今也未发现有这样的地名，倒是在新疆的回族中，有人把“依禅”称为“引上”的，这显然仍是译音

①勉维霖《宁夏伊斯兰教教派概要》。

②“海力排”新疆依禅派中依禅的得力助手，也称大弟子。

③④⑤⑥⑦参见《宁夏伊斯兰教教派概要》。

的问题，因此我们认为，回族中所说的“二营善”，实际就是“依禅”的一种带地方方言的译音，它更肯定了新疆依禅派和西北地区回族门宦的历史渊源关系。

由此可见，依禅派不仅在新疆得到了广泛传播和发展，而且在甘肃、宁夏、青海等省（区）的回族人民中，也有直接地影响，回族中门宦制度的产生，是与新疆依禅派有密切关系的，对新疆依禅派作深入研究，不仅是新疆伊斯兰教教派研究和新疆伊斯兰教史研究的需要，而且对回族门宦制度的产生和发展同样具有重要意义。

二、新疆依禅派的基本特征

新疆依禅派，同其他宗教派别一样，在本质上都是唯心主义的东西，是一种宗教意识形态，看不到或对这一点不认识，是十分错误的。现在的问题是依禅派作为伊斯兰教的一个派别，它的主张和基本特征是什么？在宗教唯心主义思想体系中，它具体有什么影响和作用？我们认为需要有一个全面的认识和了解。

伊斯兰教正统神学派的思想认为，真主具有超人的神质，真主无时不有，无处不有，是宇宙万物的主宰，世界上一切都是真主安排定了的，是不可改变的。《古兰经》是伊斯兰教正统思想的主要基础。马克思指出：“伊斯兰教的核心是‘宿命论’”①。依禅派的思想，是属于伊斯兰教“凯拉姆”教义学范畴的神秘论者。新疆依禅派思想的核心是凭借着一种神秘的直觉，主张人只有通过“入神”才能够真正认识真主。所谓“入神”就是使个人溶合于神主之中。为此目的，依禅派严格要求信徒克制一切违背与神主相溶合的愿望和理想，主张“放弃”个人物质利益的追求，求得精神上的寄托。从这种意义上讲，新疆依禅派的思想和主张

①《马克思恩格斯全集》第九卷，第463页。

在现实生活中，对信徒群众的思想解放，仍起着一定禁锢的作用。

从新疆依禅派基本特征方面来看，可以归纳为以下几点：

①新疆依禅派的组织状况。新疆的依禅派，一直保持有严密的教派组织系统，这一点对依禅派的存在、传播和发展关系很大。“罕尼卡”是依禅派活动的重要场所之一，过去也是依禅的办事机构。新疆的“罕尼卡”只有大小的不同，没有性质上的差别，现在在“罕尼卡”的活动内容，宗教因素是第一位的，至于依禅内部人员的委任、调整、议事、筹划依禅的定期出巡等，则是第二位的。

各地“罕尼卡”的建立和出现，一方面是依禅分布的一个标志，另一方面也是依禅派举行活动的一个重要标志。新疆尤其自近代以来，大、小不同的“罕尼卡”在南疆更为普遍。到解放初期，较著名的“罕尼卡”在莎车、墨玉、皮山、洛浦、库车、吐鲁番、哈密等地均有建立。五十年代后期，由于各种原因，随着依禅派活动转入地下，一般建于城镇的“罕尼卡”也逐渐转移，绝大部分的“罕尼卡”都转移到农村或荒避边远的戈壁麻扎所在地。我们调查组在喀什、和田地区共调查麻扎二十二个，几乎凡是麻扎所在地，都设有“罕尼卡”，不设的是极个别的。

“罕尼卡”现在仍然是依禅派举行宗教仪式的中心场所，也是信徒们和依禅取得联系的重要纽带。现在的“罕尼卡”一般都十分简陋，如位于英吉沙东部的奥当麻扎“罕尼卡”①，不论外

① “罕尼卡”为依禅派活动的中心场所之一，过去是依禅的办事机构，奥劣麻扎是南疆著名麻扎之一，位于英吉沙县以东距喀什市200公里，地处塔里木盆地边缘，麻扎座落在无际的沙丘之上。相传该地是阿尔斯朗汗的行宫，也是阿尔斯朗汗的殉难葬地的一部分。麻扎以一簇高耸的木杆为标志，木杆上挂有各色三角小旗，每当回历“巴拉特夜”和“吾守尔阿衣”节日期间，前往朝拜麻扎者多在万人左右。现在也是依禅派活动中心之一。

表和内部都很简陋，只是一座极平常的土平房，占地二百平方米，室内只安装有两口大铁锅，并无任何陈设，地处荒漠沙丘之上。但是，“罕尼卡”在依禅派信徒的心目中，却是神秘莫测的圣所，“罕尼卡”室内设置的两口大锅，是专用作煮“希让”用的①。吃“希让”是麻扎朝拜者的一种宿愿，如同求之不得的神水一样。现在在麻扎“罕尼卡”散舍“希让”的仪式，不仅在依禅派信徒中具有浓厚的神秘感，实际上即是非依禅派信徒，凡去麻扎朝拜也都争想得到一勺“希让”，并以此而得到安慰和满足。

②依禅派迄今一直保持着依禅世袭制和严格的等级制度。依禅是依禅派的首领，依禅世袭除直系子嗣外，依禅还有以念珠为凭和家族谱系为凭，接替依禅职位的现象。

依禅都自成系统，依禅和信徒的关系，即是师徒关系，又是隶属关系，作为信徒就必须要绝对服从依禅的支配，如果违犯了依禅派的禁律，就被视为冒犯依禅，如果冒犯依禅将会获罪于真主。在现实生活中，依禅也正是借助于真主的名义在神化着自己。

在依禅世袭制中，依禅的家族谱系往往都被神化，而且被视为“圣裔”、“圣族”，这也是依禅派之所以能够得到广泛传播的重要因素之一。据我们调查，依禅家族谱系有的只上溯二三代人，有的上溯数十代，有的甚至上溯到阿里和穆罕默德。如《阿帕克和加传》中所记述的阿帕克和加的家族谱系，就一直上溯到阿里、法蒂玛和穆罕默德，阿帕克和加被称之为第二十五代圣裔②。关于圣裔谱系的真假，向来有中外学者提出许多疑议，这不是没有道理。比如阿帕克和加的身世，不论民间传说也好，还是

① “希让”是维语，“圣饭”的意思。实际是玉米面糊，每当朝拜麻扎之际，朝拜者均争想得到一勺“希让”，以求得安慰。

②参见《阿帕克和加传》出处同上。

有关阿帕克和加的记载也好，都指出阿帕克和加于公元1626年（明天启6年），出生在哈密，其母是喀什噶尔人米尔·赛义德·杰力勒的女儿祖莱哈别吉姆，他十二岁时全家返回喀什噶尔，当其五十六岁（即公元1682年）占据南疆四镇，完全是依靠了准噶尔贵族的武力支持，才取得了统治权的，阿帕克和加（意思是宇宙之主）之称，也纯粹是自封的。阿帕克和加极力倡导依禅派奉行的“托里盖堤”（道乘）之道，可以说，他是借助圣贤之名，在新疆建立政教统治的代表人物之一。

伴随着依禅世袭相替的制度，甚至连信徒也有世代相随的，形成了依禅派信徒，有终身甚至世代隶属依禅的宗教社会传统观念。加之依禅派本身有明确的等级制度，形成了一套严密的组织系统，对信徒的控制是很严格的。据我们近期调查，依禅派中的主要成员和职务是：依禅（即首领和导师）、谢赫（现在一般是麻扎管理人，实则和依禅一脉相承，有的谢赫起着依禅起不到的作用）、海力排（依禅的得力助手，可称大弟子）、苏皮（修士弟子）、阿皮孜（通常主持依禅派活动仪式的诵经弟子）、布维（女诵经弟子）、穆尔提（信徒群众）。有些名声很大的依禅，周围有海力排、苏皮达百多人，他们分散各地，是依禅派中最活跃的分子，发展信徒，壮大依禅派的势力，这部分人起着重要作用。

③依禅派发展信徒要举行接受信徒仪式。依禅派称这种仪式为“科勒白尔西”，其接受信徒的明确条件是：第一、信徒必须是经依禅所认可的；第二、是经海力排引介的；第三、信徒必须绝对服从依禅；第四、能够念诵“孜克尔”（赞念词）。如果依禅委任海力排并握有依禅的“伊尔夏提”（委任状），海力排即可在各地代行依禅职能，直接管理所属某依禅的信徒，甚至可以代依禅接受信徒。现在依禅派信徒分布很广，与依禅派发展信徒这一做法是有直接关系的。

④新疆的依禅派在教理方面一般不与正统的逊尼派相对立。

依禅派一直保持有自己独立的组织形式和宗教仪式，在宗教活动中，不公开与正统派断绝往来，不公开发生对立。现在也有个别依禅表示放弃依禅职位，但正统派的上层人士，则一直对依禅派进行着抨击，并公开指出要取缔其活动。据我们调查，近百年来，对依禅派的评价确实众说纷纭，褒贬兼有，为慎重起见，我们认为还有待于具体问题作具体研究。

⑤依禅派的大体分布情况，据我们不完全的了解，新疆依禅派现在主要分布在和田地区、喀什地区、阿克苏地区和库车、吐鲁番等地。在和田、喀什地区则集中分布在和田县、墨玉、皮山、洛浦、策勒、喀什市、莎车、叶城、泽普、伽师、岳普湖、柯坪等地，依禅派信徒最活跃的地方，是莎车、墨玉和皮山等县。

三、新疆依禅派的经典和仪式特点

依禅派的经典和苏非派经典，基本上是一样的，如一直在依禅派中流行的主要经典是：《买克吐巴特》、《麦斯地威谢里甫》、《那帕哈谢里甫》、《热克尔谢里甫》、《热夏哈提》、《热玛哈提》等。依禅派不排除赞念《古兰经》和《圣训》的部分章节，如《古兰经》第二十三章信士（慕米农），也是依禅派赞念的基本内容。

从我们调查收集到的八十二篇“孜克尔”（赞词）内容来看，其中有些内容是根据需要由依禅派再创作的内容。“孜克尔”大部是赞念安拉和圣人教主的内容，也有宣扬天园、火狱，训示信徒好善施舍，规劝信徒戒财富欲望，勿追求荣华富贵，宣称财富是罪恶之源等方面的内容。“孜克尔”多为韵文，一般有一定格式，大多为问答体，抄本繁多，书写公正，在民间广为流传，甚至刻印出售。

依禅派称集体举行祈祷仪式为“泰万久”，规定每周集体举行祈祷仪式两次，即星期一一次，星期四一次，有时还安排男女

信徒在不同时间举进祈祷。赞念“孜克尔”通常有阿皮孜领念，赞念时附有一定配合动作，反复赞念，信徒给予附和，有时信徒声泪俱下，其感染力之深，比信徒每天作五次礼拜有过之而无不及。

关于其他经典，信徒多知其名而不知其意，虽有各种经典流行，由于内容和文字深邃，信徒一般都不易了解，其影响和作用是有限的，而“孜克尔”则是现实流行最广的依禅派实用赞词。

《买克吐巴特》是依禅派信守的主要经典之一，作者是乃合西板底耶第七世“穆勒师德”（教主）兰巴尼。该经典对道乘修持作了具体归纳，对赞念真主时如何运用心力的方法，都作了具体规定。它把道乘功修分作四个梯级：一级为“舍勒尔提”（译为教乘），二级为“托勒盖提”（译为道乘），三级为“哈格盖提”（译为真乘），四级为“买勒盖提”（译为超乘），一般把后三级通称为道乘。教乘被认为是伊斯兰教信徒起码的功课，持此教乘者，要求敬主、畏主、达到近主的目的，以求死后得到真主的拯救，能享天园之幸福。道乘则是修炼升化的更高梯级，它要求要明心显性，要净心修道，要还本复原，目的并不满足于近主，而是要求达到“人神合一”成为永生不死的仙罗。新疆依禅派中的乃合西板底耶、虎非耶、哲合仁耶、嘎地林耶均属道乘修持者，这与正统的逊尼派是有显著区别的。依禅派中的各分支派别，在宗教仪式上是各有其特征的，如：

虎非耶（又称乃合西板底耶）是默祷的意思。功修时要求保持静默，要在无休止地默祷真主时，讲究善用心力，按规定在身体的三个部分运气：①喉头部位；②左乳房下一寸三分处；③右乳房下一寸三分处，否则既是赞念真主千万次，也是不忠不诚，相反会招致蒙受罪过。

哲合仁耶是放声赞念祈祷词。赞念时一般要举行仪式，信徒围作一圈，整个仪式分四个段落进行。

第一段落，信徒围成一个大的圆圈，全部跪式，只有引领人

阿皮孜立于圈圈之中，开始独自念赞词，信徒用和谐的悲鸣声相附和。

第二段落，全体立起，缓缓转动圈圈，随着阿皮孜赞念音韵的起伏和感情，信徒中发出有节奏的附和声。

第三段落，信徒渐渐紧缩圈圈，阿皮孜退出中心位置，继续以更加悲切的赞念声，引导信徒由缓到急前后摆动身躯，进而扬臂顿足，发出有节奏的“安拉呼”赞念声。

第四段落，也是每次仪式的最高潮，信徒聚拢成一团，推挤着、转动着，在阿皮孜的引领下不断发出歇斯底里的“安拉呼”的呼嚎声。到此段落往往那些赞念、跳动最烈者，会达到如醉如迷程度，有的信徒因此而当即昏倒在地，据说如果昏倒者立刻死去，即被依禅派视为最净心、忠诚的“高品位者”，即以圣贤视之，可不再举行任何丧葬仪式就地将死者埋葬。在调查中我们亲自目睹了这一仪式的全过程，昏倒者确实大有人在，只是还没有达到当即死去的程度，但无数信徒的虔诚之心都得到了充分表露。

这种祈祷程序，每次必经四个段落，先后共历时四个多小时。当全部祈祷程序结束时，信徒伴随着赞念“孜克尔”的音律，秩序井然地向依禅诉说出个人的心愿和所求，对此将由依禅一一作出回答和解释，这种回答能使信徒直接感受到，是直接来自神体的回答，是信徒直接同神体交往的一种体现。对这种赞念仪式，作为信徒则一直被视为最大的安慰和满足。

据说嘎地林耶的祈祷仪式，也近似哲合仁耶，但规定信徒每次念经(经名为“塔里甫”，即回忆来生之意)要达到五千遍。

依禅派在实施其宗教信仰的主张方面，其方法是很灵活的，如乃合西板底耶近年来对信徒的要求，又有新的内容，如向信徒提出三条原则，八项戒律就是一例。①

①一九八二年依禅派调查。

三条原则是：①随时随地不忘祈祷真主；②真主降示要做的事必须去做；③每过七天信徒要亲自和依禅面谈一次。

八项戒律是：①凡事要谦让，不争吵，不争辩；②当别人在晚上入睡以后，自己要起床进行祈祷；③经常修炼，时刻念记天园；④不争财产和享受，要清苦，不发财，不铺张；⑤认主独一，要常念在口中，铭记在心上；⑥不做伪证，不做坏事，不行凶杀人，不犯罪，要尊重妇女；⑦不论在什么场合，凡祈祷真主的活动都必须要参加；⑧不忘祈祷国家政局稳定，子女们要有前途。

仅从这些内容来看，依禅派当前对信徒的要求，其思想内容大部分是落后的，是阻碍着人们思想认识的发展和进步的。但是，我们还应该注意到依禅派思想的另一方面的作用，如求得"国家政局稳定，子女们要有前途"，以及"不铺张"、"不做伪证，不做坏事，不行凶杀人，不犯罪，要尊重妇女"等等，象这样一些内容，无疑是有益的。因此，也应当和对待其他教派一样，遵循实事求是的原则，坚持历史唯物主义的观点，对它进行全面的分析，该限制的要通过妥当的方法加以限制。但是，切忌片面性和简单化的做法。

嘎地林耶意为大能者。嘎地林耶往往把麻扎所在地，作为举行祈祷仪式的中心，这与有些地区朝拜麻扎之社会风气，不是没有关系的。在调查中我们访问了一些管理麻扎的谢赫的家史，如管理涉车七里堂麻扎的谢赫，名叫穆罕默德和加谢赫，现年六十四岁，他追述其先辈五代均为依禅，他自己现在自称是谢赫，但信徒仍称他为依禅。可见依禅在一定的社会历史条件下，也是可以更换其称谓的。

嘎地林耶是主张要向着道乘的更高梯级迈进，通过修炼达到"返本还原"的"本然"，要成神成贤。因此，该派成员多有出门修道者，有的甚至完全抛弃家庭，以麻扎为家，常年累月参禅

悟道。据我们调查，其基本主张可以归纳为十律：①悔过。②寻求神学。③敬畏真主。④见功（按：无所不能）。⑤禁欲（按：自寻苦吃，自找磨难）。⑥纯洁灵魂（按：能出游仙境，能和仁人会晤）。⑦忘我（按：如痴如迷的精神状态）。⑧复苏（按："返本还原"）。⑨人神合一（在仙界）。⑩定夺（按：真主安排的归宿）。

如按此十律修炼，即可达到道乘的更高梯级，即能成为"高品位"的大贤大能，即能真正理解《古兰经》的所谓隐意。按神学解释，道乘是超"本然"的，而教乘则是世俗的东西。

嘎地林耶所信守的这十律，就其思想内容来看，在现实生活中，无疑对信徒群众的思想起着消极作用，象这样的神学唯心主义思想，是看不到有一点合理的因素的。在麻扎所在地，经常可以看到有参禅悟道的信徒，他们中有的长时间地在麻扎静默悟道；有的在黄昏时出现在麻扎的一个避静处，彻夜祈祷；有的双膝跪地，不避酷暑在闭目冥思，这类情况多为嘎地林耶信徒的修道仪式。

除此之外，依禅派中还有切西地耶、索合尔板地耶。相传切西地耶是一个名叫毛吾拉尼阿吉·穆衣尼丁切西地，从印度传入新疆的。索合尔板地耶是由毛里威谢赫·夏哈布·索合尔板地所传，由于材料甚少，暂且难以论及。

四、新疆依禅派汲取了其他教派的因素

依禅派在新疆出现的时间比较晚，但它在伊斯兰教中的传播和发展，以及对信徒的影响，却是很深的。纵观新疆依禅派的传播和发展过程，新疆依禅派不仅充实了苏菲派的思想内容，而且它还汲取溶合了什叶派和当地信仰伊斯兰教民族的一些传统生活

①一九八二年依禅派调查，出处同上。

习惯等因素。

什叶派出现在公元七世纪后半叶的阿拉伯社会，它是伊斯兰教内部的宗教政治派别势力。“什叶”原意为同党。什叶派与逊尼派斗争的核心，是争夺教权与政权的继承问题，因为阿里是穆罕默德的堂弟又是女婿，所以什叶派只承认阿里及其子嗣才是唯一合法的继承人，是所谓真主差遣的第二位圣人，是真实的伊玛木。具有前任赋予他的特殊神秘力，是有权解释真主的意旨的领袖。什叶派对阿里前的三任哈里发均不予承认，认为他们是不合法的。

什叶派认为阿里是伊玛木一世，阿里之子哈桑、胡赛音为伊玛木二世和三世，一直到伊玛木十二世①，这是什叶派的主体。此外还有分支派别，如伊斯玛义派（又称七伊玛木派），五伊玛木派和宰德派等。

十二伊玛木派的重要主张之一，是坚持“稳遁伊玛木返世说”的信仰，宣扬第十二世伊玛木麦赫迪不是死于公元887年，而是“隐匿”了起来，他将为重建“公正”、“平等”的所谓理想社会，重返人间。这个第十二世伊玛木再现的口号，在八世纪后半叶的伊朗社会是颇具号召力的。因为当时的伊朗人，把从阿拉伯哈里发的殖民统治下解放出来的希望，寄托在了什叶派的胜利上，什叶派成了伊朗人民反抗阿拉伯封建贵族统治的象征。为此，什叶派也是付出了历史的代价，所以它们把阿里及其殉教者都视为圣徒，将圣徒的墓地视为圣墓，而进行朝拜。很明显，崇拜

①什叶派所信奉的十二伊玛木是：阿里、哈桑、胡赛音、阿卜部拉、穆罕默德·巴基尔、加帕尔·萨迪克、穆萨·卡孜木、阿里·里沙、阿布·加帕尔·穆罕默德、阿里·纳吉、哈桑·本·艾斯开尔、穆罕默德·麦赫迪。其中阿里卒于公元661年，第十二伊玛木卒年公元887年，中间相隔226年。

阿里及其后裔，朝拜圣墓，这是什叶派的基本主张和信仰。

从新疆伊斯兰教的传播历史来看，什叶派传入新疆的时间并不晚，至迟在十三世纪就有什叶派伊玛木势力。伊斯兰教传入新疆初期由于宗教斗争，从和田一直到莎车一带出现的“沙伊丹”，可能就是什叶派所称的“舍西德”①。新疆的麻扎朝拜，可能就是从什叶派祭祀“舍西德”而兴起的。到清代，南疆朝拜麻扎之风更盛。《回疆志》载，阿术拉系穆罕默德之外孙伊玛木哈桑、伊玛木胡赛音被害之日，每当阿术拉日，“作乐念经、超度亡魂，故回人于此日亦皆遵奉遗制”②。《回疆志》还载有新疆的穆斯林中，也有称阿木拉为“阿里祭”的。

什叶派的信仰和主张，在新疆伊斯兰教的历史上，曾经是发生过影响的，但是它并没有能够发展起来，除伊斯玛义派在新疆塔吉克族中，仍保持有信仰上的独立特征外，作为什叶派主体的十二伊玛木派，在新疆基本上已不复存在，甚至连什叶派的称谓也早已在新疆销声匿迹了，其原因我们目前尚不十分清楚，但是什叶派所提倡的圣徒崇拜和圣墓朝拜，却被依禅派所汲收利用，而且对依禅派的发展是起了作用的。因此，我们认为，依禅派是汲取了什叶派的某些因素，从而发展了依禅派本身。下面举几个依禅家族谱系为例，对此作一些考查和分析。

根据现在所掌握的材料，新疆依禅派的家族谱系，多和什叶派十二伊玛木有联系，但是，又不以十二伊玛木为下限。如莎车和加穆罕默德·谢里甫麻扎，在麻扎的外室墙壁上记载有一个圣

① “沙伊丹”、“舍西德”可能是不同的译音。什叶派把为真主而死难的人，称为“舍西德”，其墓为“舍西德墓”。并认为被誉为“舍西德”者，肉体虽死，灵魂永在。

②《回疆志》卷二。

族谱系，这是受到依禅派十分崇敬的麻徒之一①，现按原名次顺序排列于下：阿里、帕蒂曼、伊玛木·胡赛音、伊玛木·则努拉·阿比丁、穆罕默德·巴克尔、伊玛木·加帕尔·萨迪克、伊玛木·木萨·卡孜木、伊玛木·艾里木、沙尔扎、穆罕默德·台凯、穆罕默德·乃凯、穆罕默德·艾山·艾斯克尔、赛义德·塔里甫·阿布都拉·艾热吉、赛义德·阿布都拉·艾甫孜勒、赛衣德·阿布都拉、赛义德·夏·胡赛音、赛义德·夏·哈桑、赛义德·加拉里丁·巴布达地、赛义德·巴哈吾丁、赛义德·艾卜都拉、赛义德·艾拜都拉、赛义德·米尔·艾西热甫、赛义德·和加·帕孜里、和加穆罕默德·皮尔·热孜阿拉洪·艾胡木。

麻扎（墓）主人和加穆罕默德·谢里甫未列入名次，但住麻扎的谢赫称，和加穆罕默德·谢里甫为第二十四代圣裔。据介绍和加穆罕默德·谢里甫之父是阿帕克和加的叔父，那么和加穆罕默德·谢里甫就该和阿帕克和加是同辈。下面再举阿帕克和加家族谱系，以作对比考察②：仍按原书顺序排列人次：穆罕默德·穆斯塔法、帕蒂曼·祖赫拉、伊玛木·艾斯鲁尔·穆敏·阿里、伊玛木·艾山·夏赫丁克尔巴拉、伊玛木·孜衣努勒·阿衣丁、伊玛木·穆罕默德·巴克尔、杰菲尔·沙迪克、伊玛木·穆沙·卡孜木、赛义德·伊玛木·穆罕默德·艾里木沙·艾尔扎、赛义德·伊玛木·穆罕默德·坦凯、赛义德·伊玛木·穆罕默德·乃克、赛义德·伊玛木·穆罕默德·艾斯克尔、赛义德·阿布都拉·艾来奇、赛义德·阿布都拉·艾非孜里、赛义德·谢赫·胡赛

①和加穆罕默德·谢里甫麻扎位于莎车县西一华里处。麻扎建有园顶拱北，高15米，墓室分内室外室，外室无墓葬，七面墙壁均有彩绘花木，并书写有大幅美术体阿拉伯文经语。该麻扎占地五十余亩，驰名南疆各地。

②参见《阿帕克和加传》。

音、赛义德·谢赫艾山、赛义德·甲玛鲁丁、赛义德·卡玛鲁丁、赛义德·布尔哈努丁、米尔·穆罕默德·迪瓦乃、赛义德·布尔哈努丁·克里奇、赛义德·甲拉鲁丁、玛哈图木阿杂木。

据该谱系的记载，到玛哈图木阿杂木即阿帕克和加的曾祖父时，共为二十三代，如果把阿帕克和加的父亲和阿帕克和加这两代人计算在内，那么这个所谓的圣裔家族谱系该是二十六代，比前一谱系少了两代。这种明显的族属差错不知出自何因，这里也暂且不论，但其相似之处是，都把他们作为圣裔族属延续了下来，而且又都是什叶派十二伊玛木的后裔。如果从什叶派和新疆依禅派所奉行的宗教主张来看，这两种派别的差别是明显存在着的，再从派别的源由上考察，两派由来也截然不同，那么如何解释这种族属中的相同之处呢？我们认为，从以上两种圣裔族属的不同之处（这种不同不仅反映在数量上，同时也反映在一些具体人物上），正说明了依禅派是如何吸取了什叶派的圣徒崇拜，而为自己派别的发展创造了条件。根据我们现在掌握的伊斯兰教的历史材料，新疆的依禅派，主要是由玛哈图木阿杂木的后裔传入的，到阿帕克和加作为依禅派中的白山派的首领，进而在南疆取得宗教、政治和经济上的统治权后（公元1678—1693年），什叶派在新疆的影响已基本衰落了，唯独圣徒崇拜的旗帜则被依禅派所利用，并有所发展。

这里还可以举出清代《西域图志》关于派噶木巴尔"贤人世系"的记载①，就更可以说明，依禅派是如何借助于圣裔的名义，使自己扩大了影响，并进而夺取了统治权力的。

这里仍按原记载的顺序，列名次于下：派噶木巴尔、阿里、伊玛木阿三、伊玛木鄂赛音、鄂赛音子：阿里阿克伯尔、阿里阿

① "派噶木巴尔"也有译作"派罕木拜尔"的，是穆斯林对穆罕默德的尊称，意为先知。

斯嘎尔、伊玛木再努勒阿毕丁、阿毕丁子：伊玛木玛木特巴克尔、巴克尔子：伊玛木扎丕尔萨氏克、伊玛木木色伊喀则木、伊玛木阿里伊木西里杂、赛义特塔里甫、赛义特阿布都拉、赛义特阿布杂勒、阿布都勒拉、赛义特阿哈玛特、赛义特玛木特、赛义特沙喀三、沙额色尹、赛义特扎拉里丁、阿布都勒拉、赛义特克玛里丁、玛哈木特、赛义特克玛里丁子：赛义特布尔哈尼丁、米尔氏瓜纳、米尔氏瓜纳子：阿布杂勒、赛义特玛木特、赛义特玛木特子：赛义特克玛勒、赛义特布喇尼丁、赛义特阿哈玛特、赛义特布喇尼丁子：赛义特扎拉里丁、玛哈图木阿杂木漠罗克、玛木特、玛哈图木阿杂木子：玛木特额敏、多斯和卓、巴哈古敦、阿布都哈里克玛木特、伊布喇伊木、伊萨木、玛木特阿里、阿拉勒颜、玛木特、色德克、阿三、沙伊赫和卓、阿布都勒拉、玛木特额敏子：哈色木、木萨、墨敏、玛木特玉素布、多斯和卓子（第二十五世）：木斯塔帕、玛木特玉素甫子：伊达雅图勒拉和卓、喀喇玛特和卓、堪和卓、木斯塔帕子（第二十六世）：乌什和卓、伊达雅图勒拉和卓子（第二十七世）：雅雅和卓、阿布都色墨特玛哈氏和卓、阿三和卓、布拉尼敦、喀喇玛特和卓子（第二十七世）：阿布都哈里克、墨敏、爱三、乌什和卓子（第二十七）素来满、雅雅和卓子：霍集占、玛罕木特。墨敏子（第二十六世）：木萨、沙和卓、阿里和卓、阿布都勒拉、额色尹、帕尔萨。素来满子（第二十六世）：阿布都拉满、玛木特子（第二十九世）：波罗尼都、霍集占。木萨子（第二十六世）：玛木特、玛木特额敏、阿里布。阿里和卓子（第二十六世）：图尔都。阿布都勒拉子（第二十六世）：阿克博托。额色尹子（第二十六世）：克新和卓。阿布都喇满子（第二十九世）：阿布都纳色尔①。

①《西域图志》载道：以上世系有二十五世的十二支，二十六世的两支族属，因迁异地，世次未记。

按此谱系到阿布都纳色尔，为第三十世后裔，根据有关材料，从第三十世再依次排下，还可达到三十四世①。从历史时间上来看，这个“贤人世系”一直延续到清光绪初年，即十九世纪末期阿古柏汗国覆灭时期。如从十七世纪初，大体在叶尔羌汗国初建时期算起，到十九世纪末，即整整延续了三百年的历史，而这三百年也正是依禅派在新疆建立起宗教统治的时期，也是依禅派所奉行的“托勒盖提”之道，广为传播和发展的鼎盛时期。这样，依禅派利用什叶派的某些主张的目的，可以说是达到了。

新疆依禅派所标榜称道的自己是“圣人后裔”的说法，是缺乏根据的，所谓“圣裔”一般都是自封的，这是历史上教派斗争和封建统治阶级内部政治斗争的需要，与正常的宗教信仰是格格不入的。新疆伊斯兰教的教派斗争的历史表明，作为依禅派首领的阿帕克和加，当他不仅借助什叶派而且还借助于准噶尔贵族的支持，夺得了封建统治权力之后，首先就在各地建立起了“喀孜库扎特”（宗教首席法官）、“米尔阿迪利耶”（审判官）、“穆塔斯甫”（监督官）等职务和相应的官吏，并且镇压新疆的其他非伊斯兰教教派（不包括喇嘛教），制造了民族的不团结，甚至把逊尼派也当成了打击对象，致使非依禅派信徒群众纷纷逃往中亚、巴达克山、克什米尔、坎巨特等地②，在新疆历史上造成了错综复杂的教派斗争和民族矛盾。不仅如此，在经济上，还推行名目繁多的赋税制度，占有大量的“瓦合甫”土地，据统计在阿帕克和加统治时期，各种苛捐杂税达二十多种③，据我们调查，后来的依禅还掌握有在信徒“捐献”的“瓦合甫”契约上，

①纪大椿《喀什“香妃墓”辨误》，见《新疆史学》一九七九年创刊号。

②③安瓦尔·巴依图尔《略论阿帕克和卓》见《民族研究》一九八二年第5期.

加盖印戳的权力。

还应该看到，依禅派在新疆的传播、发展中，在宗教仪式上很注意适应当地民族的传统生活习惯。比如维吾尔族，历史上一直保留有祭祖的民族传统，根据清代的文献记载，当维吾尔族信奉伊斯兰教之后，祭祀祖先的祭台仍然设立在每个家庭之中，埋葬已故的祖先也多在住宅附近，以便于经常举行祭祀仪式。后来尤其是清代以来，这种民族祭祖传统，逐渐为朝拜麻扎所代替，有的地方则是和朝拜麻扎相结合了。追究其原因，主要也是由于依禅派神化了麻扎，所以一般群众认为，能把祖先尸体埋葬在麻扎附近，则被视为最大的安慰。而依禅派则把祭祀祖先同朝拜麻扎，统一于依禅派的宗教仪式之中，这不能不是依禅派在群众中扩大其影响的重要手段之一。因此，依禅派是新疆伊斯兰教中很值得深入研究的一个派别。

总之，依禅派在新疆的存在是一个客观事实，而且在群众中还有着广泛的影响，作为历史的产物，我们应承认其存在，但对有些制度，如发展信徒，有碍信徒身心健康的派别仪式，通过公开手段剥削群众的行为等，均应给予限制是完全必要的，而且相信会得到各族人民群众的拥护的。至于对依禅派的宗教主张和许多神学观念，还需要进行深入的研究，用马克思主义的观点揭示其该教派发展、变化的客观规律和唯心主义的本质。

（原载一九八三年第五期《新疆社会科学研究》）

试谈撒拉族的历史发展与伊斯兰教的关系

芈一之

撒拉族从十三世纪定居到今青海省循化县以后，在六、七百年的历史发展中，经历了几个时期：由部落发展成为民族，由土司统治到封建王朝驻兵设官而改土归流，由封建社会而半殖民地半封建社会到社会主义社会。在几百年的发展中，伊斯兰教一直紫绕在这个民族的历史上而有较深的影响。

（一）撒拉人迁徙和发展过程与伊斯兰教

宗教是影响社会历史发展的因素之一。撒拉族的先民是西突厥乌古斯部的撒鲁尔人，他们原先并不信仰伊斯兰教。公元八世纪后，哈里发帝国的势力伸入中亚各地以后，这支游牧于河中、呼罗珊等地的部落，在这个特定环境中，皈依了伊斯兰教，而且自此以后，一直是集体的虔诚信徒。为什么会是这样？一般说来，“宗教偏见最深的根源是穷困和愚昧”（列宁《在全俄女工第一次代表大会上的演说》），同时，伊斯兰这种宗教是适合于东方的，特别是适合于东方人的，也就是说，一方面适合于从事贸易和手工业的市民，另一方面也适合于贝都印游牧民族”。（恩格斯《论早期基督教的历史》）撒鲁尔人的生活条件与此相似，适合于伊斯兰教的传播。

撒鲁尔人曾被称作撒尔特。苏联出版的《小百科全书》说：

“撒尔特为中亚游牧民族以及俄罗斯人对土耳其斯坦东部定居土著所加的名称”。《元史译文证补》说：“考得撒儿特为土著不逐水草转移之谓”。对撒尔特之始祖是乌古斯汗及其人种特证，该书记载颇详。撒鲁尔人于十三世纪前即定居到撒马尔罕一带了，他们自称撒鲁尔，别族称之撒尔特。恩格斯说过：“部落的名称，在大多数场合下，似乎是偶然发生的，而不是自觉地选择的。随着时代的进展，往往有这种情形发生，即邻近部落给一个部落取的名字，与该部落给自己取的名字不同”。（《家庭私有制和国家的起源》）当十三世纪时蒙古贵族的骑兵征服了中亚各地后，在这样剧变和痛苦的动荡降落到头上时，撒鲁尔部的阿干汗一支全族一百七十户，在阿干汗的儿子尕勒莽率领下，被集体签军东来了。这支东来的队伍，在《元史译文证补》和陶宗仪《辍耕录》中曾被称作“撒尔特”或“撒儿特兀勒”。

据撒拉族民间传说，其先人尕勒莽本是撒马尔罕一带的著名阿訇，因受国王的政治迫害，为谋求新的乐园，率领部分族人，牵着骆驼，朝东方来了。当然对于该祖先的故事，难免充满神秘的敬意和神话般的优美传说。对于往古史实敷上一层迷信色彩，在各民族中都不乏其例。不过这里需要指明的一点是，尕勒莽率领族人自中亚东迁，迢迢万里、间关犯难、含辛茹苦，历尽险阻，是一支在氏族长率领下被签发的队伍，同时也是一支在阿訇率领下的宗教徒队伍，是那个时代浩浩荡荡地数以百万计的伊斯兰教队伍被迫东进的一个支队。当人们处于千辛万苦的时候，有所信仰甘愿为一个信奉对象作出牺牲的人与没有信仰的人，是不大相同的。撒拉族的先人能离乡背井到新的乐园（由撒马尔罕迁到青海省循化县）定居下来，只闻有优美的叙事诗，而未闻有悲愁叹息的传说，于此也可看出其强悍坚忍的民族性格了。

依据史料记载，尕勒莽等定居（或被安置）在今循化县以后，被元朝任命为积石州世袭达鲁花赤（见《循化志》卷五），并在

元朝至少传了三世（见土耳克文《杂学本本》）。这一百七十户人家如何在这里披荆斩棘开辟新乐园呢？在该民族传说中有宗教的影子。试举几例。

甲、初到循化时，和当地藏民拉亲家通婚。尕勒莽为其儿子向文都（循化县内）的头人囊木洒去求婚。囊木洒提出条件，要求按喇嘛教规定在墙上塑泥象，每天叩头。这与伊斯兰教教规不合，碍难答允。囊木洒又提出在房顶上放置麻尼筒（麻尼达曲经轮），也与伊斯兰教教规不合，仍没答应。囊木洒再提出在院中立"经幡"，仍与教规不合，还是没有答应。最后囊木洒提出在庄廓四角放上白石头，尕勒莽答应了。所以至今撒拉人的庄廓四角都放有白石头。在习俗上，撒拉族和藏族有不少互相影响之处。结婚时做一盘"油搅团"给送新娘的人们分吃；还给送新娘的人们打"肉份子"……。这些情况除说明撒拉族和藏族友好情谊和风俗习惯不是一成不变而是充满着民族间互相同化等因素外，也说明伊斯兰教对保持撒拉族的特性曾起到的"保护"作用。

乙、很快地建立了宗教"尕最"制度，据民间传说，撒拉人定居到新地方后，怕失掉教门，从中亚来了四十位"赛依赫"（宗教学者），由苏来曼率领到了循化街子并在这四十位学者中产生出一位"尕最"（总掌教），执掌教法教规和管理宗教事务。

元朝推行"因其俗而柔其人"（《元史·释老志》）的策略，除推崇喇嘛教外，对于色目人和伊斯兰教也给予优遇，在中央设有"回回掌教哈的所"，各地建筑清真寺和伊斯兰教活动也受到保护。在这种政治背景和撒拉族的宗教信仰渊源下，从元朝即产生"尕最"，是完全可能的。同时，这一部分本来就信奉伊斯兰教的居民群体，到了新的地方，在更复杂的环境下，有必要运用宗教的权威把某种新的需要加以固定化，使之有利于部落首长的统治。于是，请来四十位"赛依赫"并产生出尕最，也是可

以理解的。不过，当时尕最还不是世袭的而是推选的，尕最之成为世袭总掌教，约略与明初撒拉族土司制度正式确立同时产生。对于这个问题，缺乏明文记载，只作一些分析。

从传世时间上说。尕勒莽的嫡系子孙韩宝系元末世袭达鲁花赤，明洪武三年（1370）五月降附明军，洪武六年（1373）封世袭百户，正式确立土司制度。（见《循化志》卷五，《明洪武实条》卷116）以后子孙相传，升为副千户。清雍正七年（1729）封土千户（见《循化志》卷五），光绪二十二年（1896）终止。相传二十世，历时六百二十余年。尕最制于光绪二十二年与土司制同时归于终止。据街子尕最墓共埋十七人，可见至少相传十七人。各人寿命不等，土司中有带兵打仗"病殁行间"者（如土司韩光祖，于嘉庆初年调赴汉南打仗，病殁行间），非寿终正寝，而尕最则无此情况。故可推知，世袭尕最的起始时间约略也在明初。

从土司制与尕最制之互相配合看。土司从政治上进行统治，尕最从宗教上进行统治，两者互为表里，土司统治的支柱是"孔木散"（地缘组织，由数个阿格尼组成。阿格尼由血缘相近的两三户或七八户组成）的世袭哈尔（户长）；尕最统治的基层清真寺的学董，也由哈尔担任。如示意表：土司——工——村，孔木散（哈尔）尕最——工，宗寺一村，支寺（学董一哈尔）这种世俗的和宗教的互相紧密相连的两套系统，除说明两者之表里关系外，也说明两者的孪生性。土司驻街子，尕最也驻街子，同时兴，同时废，构成撒拉族历史上一个显著特点。

丙、人口发展和宗教

撒拉族初来时人口是不多的，一百七十户，远千人。到了明代嘉靖时张雨编写的《边政考》说，已达到"一万名口"，在三百年中增长约十倍，除了融进许多新的民族成分如"外姓五族"（见《循化志》卷五）外，单靠自身的自然增殖是不行的。其所以能如此迅速发展民族主体，反映了对民族血统关系有一种比较

坚固的自豪感和民族团聚力，而宗教也是一个不可忽视的因素。何况撒拉族中尚有尕最制度，与当时一般所信奉的“阁的木”来比，更具有向心力和排他性。众所周知，凡信奉伊斯兰教的民族，宗教渗透到了人民生活的各个方面，影响到日常生活和风俗习惯，举凡衣食住行，婚丧嫁娶，都受宗教的制约。从社会调查得知，从撒拉族嫁到其他民族的人绝无仅有，而娶进来的却屡见不鲜。韩姓是撒拉族的根子姓，而沈、马诸姓被认为属于“外姓五族”。可见，在撒拉族发展繁衍的过程中，宗教曾起某些积极作用。也不妨这样说，如果不具有单独的语言（这是主要的）和独具一格的宗教信仰，以人数不多的一个民族，迁居在周围是藏族、回族、汉族而又地区不大的环境中，能发展成一个民族，将是难以想象的。

（二）宗教与教派斗争

撒拉族有尕最制以及相应的“三长制”和三级寺院组织，有数量众多的清真寺和住寺人员。据《循化志》载，乾隆时有清真寺73座，住寺人员三百余人。到解放前，增至五百余人，而人口约五千户，宗教之网可谓密矣。教派斗争一次又一次地在这个尕最制的小王国里爆发。从甘宁青地区来说，河州（甘肃临夏）曾是伊斯兰教的中心地和大本营，而循化撒拉八工则是教派斗争的中心发源地，兹简述三次教派斗争情况。

甲、前开和后开的斗争

清朝初年，随着社会经济的发展，穆斯林个人财富的增加和民族内部阶级斗争的加剧，河州、狄道一带产生了“门宦制度”。从此以后，教派斗争便接二连三地在河湟地区发生，而每一次斗争都是从循化开始的。

创花寺门宦的河州人马来迟，于乾隆十二年（1747）到循化一带传教。原先伊斯兰教是“后开”（先礼拜后开斋），马来迟

主张“前开”（先开斋后礼拜），“顾其异者，节目之不同也”（《循化志》卷八），而在对待当时社会矛盾问题方面，都站在具有世袭特权的土司和门宦制度一边。但因前开适合群众生活需要，颇受欢迎。且因马来迟朝过天房，在麦加得到当地各道堂的推崇，被选为中国的掌教，赠给一印，文为“将一些人叫在主的独一之下，是中国的马来迟”，故颇负盛名，尔最韩哈济也“师而事之”。（《循化志》卷八）而主张“后开”的马应焕眼看自己的利益受到损害，便于乾隆十三年（1748）赴省（兰州）控告马来迟。甘肃巡抚黄廷桂，将马应焕依诬告反坐问罪，并责令各遵祖教，前开派得胜。马来迟及其子马国宝遂在撒拉各工（相当于乡）站住脚跟，往来传教。这是撒拉族历史上，也是青海历史上第一次伊斯兰教内部的纷争。这一次教争，以和平方式结束。

乙、老教和新教的斗争

马来迟的花寺门宦被称作老教或旧教，而新教系指马明心所传哲赫忍耶门宦。

安定县关川镇人马明心朝天房回来后，于乾隆二十六年（1761）到循化传教。由于他所传之教仪式简单（做一个呼都拜，旧教做两个），收费较低（收忏钱五十六文，旧教收布四羊只），同时反对门宦传子，主张传贤，入教者还可得到周济，颇受群众欢迎。据《循化志》载：“新教之异，念经时则摇头，念毕则要拳舞手，其死而葬之也以足踏坟，视其升天入地之别，大略不过如此”。此外，老教念“冥沙经”，低声吟诵，也称“低念派”。新教念“卯路提经”，高声赞诵，也称“高赞派”。因为后者和前者所反映的物质利益和受到支持的社会势力有所不同，所以“河、狄各门宦以其与老教有不同处，逐诋之曰新教”。（《甘宁青史略》卷十八）马明心还“慨然欲革除门宦制度，意谓道者公也，岂为一家所私有？教规者随时变通也，不宜胶柱鼓瑟……”。（同上）

各个阶级都极力利用适合于自己利益的宗教，土司、尕最扶植老教，而在土司、尕最和封建官府统治下的撒拉族群众，找到了新教这个“出气孔”，自然趋之若鹜，新教在下层群众中得到迅速传播。数年后，撒拉十二工中已有九工有了新教。面对这种挑战，老教头人当然不肯拱手让人，于是便发生一次又一次斗争。经过乾隆二十七年、三十四年、三十八年几次斗争，并经官评断，官府袒护老教。以致到乾隆四十六年（1781）三月导致杀官起义，此即苏四十三领导的撒拉族人民的起义。

丙、光绪时的又一次新老教斗争

伴随着时代的发展，到了咸丰、同治时候，原先的老教（花寺）和新教（哲赫忍耶）已经合流了。其表现：（一）都成为传子的门宦。花寺门宦由马来迟的子孙世袭，哲赫忍耶门宦传了三代以后由金积堡的马达三的子孙世袭。（二）都对穆斯林搞封建特权和剥削。（三）在同治时西北回民反清起义的烽火年代中，互相支援，协同作战，不分畛域。到了光绪时，群众把它们都称作“老教”，不论“冥沙经”或“卯路提经”，都认为是老教念的经。

社会矛盾的发展，是不以人们的意志为转移的。在宗教虔诚气氛笼罩下的撒拉族中，地主阶级中各派要想争夺权益，笼络群众，扩大山头，除了搞新的教派以外，别无所施。而苦难深重的群众，只要有能给予希望的教派，就会引起热烈的向往和支持。所以，当社会矛盾进到一定的阶段，就会有新的教派出现。光绪时，街子的韩木洒阿訇从新疆带进来“戛的林耶”门宦，它并不新，但它却有别于以前的教派，如念“大求吉”、“小求吉”，念经时“摇朵罗（即摇头——引者），敞开头巾，诵经跳舞。勒令年轻回民留鬓角之发，耳旁之须，禁妇女缠足”等，（见光绪十七年西宁府批文）因而被称作新教。

上述老教和新教各成为撒拉族中不同派别的封建头人手中的

工具。经光绪十九年、二十年的两派斗争，到光绪二十一年(1895)酿成武装反清斗争，史称“乙未之变”或“河湟事件”，烽火遍河湟各厅州县，群众投入到又一次流血斗争中。斗争结局，又一次被清军残酷镇压下去。

尔后，马家军阀统治时，新兴教崛起，1925年发生了“街子教争血案”，撒拉族群众再一次为了教争付出了鲜血。

人民的鲜血没有白流。乙未之变后，撒拉族的土司制和尕最制终于被废止了。乾隆时提出的“灭土司”的口号，过了一百一十余年方才实现了。

纵观十八世纪以后的历史，几次武装反清斗争，都是从撒拉族首先兴起，《甘宁青史略》卷二十四说：“甘肃数百年乱事，皆始于循化……”，其故何在呢？初步认为原因有二：

（1）循化地区的阶级矛盾、民族矛盾十分尖锐，压迫重、生活苦。有封建官府和本民族具有世袭身份的土司、尕最几座封建大山，封建统治有其特殊性，故斗争也有其特殊性。

（2）撒拉族宗教信仰较浓。其所以如此，有其历史根源和社会根源，故社会斗争往往在宗教旗帜下进行。河湟一带穆斯林居住较集中，社会经济早已形成一个整体，社会矛盾的性质和发展阶段大体一致，所以多次斗争“肇始于循化，扩及于河湟”，戛然而起，各地呼应。并非撒拉人天生的轻生好斗，其势使之然也。宗教给撒拉族人民带来过某种希望和安慰，它也带来过许多苦难。历史已经证明，宗教不可能解除撒拉族人民的悲苦。

（三）撒拉族社会经济文化的发展与伊斯兰教

循化撒拉八工的面积，方圆不过数十华里，地狭人少，资源不全，不可能成为一个独立经济区域。循化与河、狄和西宁等地早已在经济上融为一体。在漫长的历史上，撒拉人由少而多，战天斗地，独立发展，不能不赞美其坚苦卓绝的民族精神与坚忍不拔

的民族性格。但又不能不看到，撒拉族的社会发展是比较缓慢的；接受和发展先进的科学技术和文化艺术，较之其他民族处于后进状态。宗教总是同科学不相容的，每一科学技术的发明或被采用，都与宗教教义发生冲突。伊斯兰教把人们分作两类，“异教徒就是‘哈尔比’，即‘敌人’。”并在穆斯林和异教徒之间造成一种经常敌视的状态”。（马克思《宣战—关于东方问题产生的历史》）这种“哈尔比”论，除在阶级斗争中孤立自己以外，在生产斗争中还会阻碍先进技术的交流和采用，对本民族中产生的新技术又会进行压制。回顾一下撒拉族历史上很少有人从事手工业生产或其他技术工作，宗教的束缚未尝不起相当的消极作用。

伊斯兰教垄断了文化教育。寺院教育是为宗教传播服务的。只有阿訇、满拉才享有掌握文化知识的权利，而他们所掌握的知识除了宗教经典外，所知不多。而群众正当的文化娱乐生活也受到宗教干预。宗教作为一种上层建筑，随着历史的发展，越显出其对它所反映的经济基础的反作用。

（原载一九八二年第一期《青海社会科学》）

《古兰经》与伊斯兰教法

吴云贵

一

传统上，一个穆斯林的生活主要受神学（教义学，认主学）和神圣法律二门学科的约束。在伊斯兰教里，神学和法律可以说是一对孪生兄弟，二者的宗旨都是规范穆斯林个人同他的“创造者”——至高无上的唯一神“安拉”之间的理想关系。区别在于，神学的对象是信仰问题，而法律则侧重于行为问题，即一个穆斯林应当恪守的行为准则。表示穆斯林这一整套宗教的、道德的和法律的义务的专用语，则是“沙里亚”（sharia）。“沙里亚”，①阿拉伯文的原义是“通往永源之路”，泛指“行为”、“道路”，特指“安拉戒命之路”，后来被规定为伊斯兰教法的专称，进入法律成文期以后又称沙里亚法典。

伊斯兰教法之所以称为神圣法律，这是因为它的全部法律体系均以《古兰经》的启示为最后依据。按照后世形成的“古典法学理论”②的解释，教法是无始无终、永无谬误、亘古长存的；教

①这个词在《古兰经》里只出现一次，意思是“走惯了的路”，即“常道”。见《古兰经》（本文采用马坚译本，中国社会科学出版社，1981年版）45：18。

②到十世纪初叶，教律学形成过程中产生的诸法律学派之间的分歧已经基本上得到解决，形成普遍接受的法理学理论，学术界称为古典法学理论，其集大成者是穆斯林教律学之父沙斐仪（767—820），古典法学理论承认四个法理依据，即：《古兰经》、先知穆罕默德的法律先例（逊奈）、、权威法学家的一致意见（公议）和类比。

法是“安拉”意志的体现，神是唯一立法者，人可以理解或不理解，服从或不服从法律，但无权修改或废除法律。换言之，立法和修订法律权利的问题，在伊斯兰教的政治理论中是根本不存在的。

教法这种神圣性质同神学有着直接的关系，而神学将世人置于一种消极被动的愚昧状态之下。按照正统神学的解释，若没有万能的主的引导，人非但不能知善恶、明是非，这种伦理道德价值本身亦不可能存在。“安拉”之所以命人行善，并不是因为某件事情本身是性善的；之所以止人作恶，也并非某件事情本身是性恶的。在这里，善恶是非完全取决于神意，这就是艾什尔里正统派的法律观。①

同古老的伊斯兰教一样，伊斯兰教的法律学，如果从十世纪最后定型算起，也已有几百年的历史了。但是，由于历史条件的限制，它的科学的研究却仍处在婴儿期，较为严肃的学术著作至今仍很少见。不可否认，东西方学者们在这个领域所取得的成果，对我们无疑是有其借鉴意义的，也是值得称道的。但是，它们大都有一个难以避免的通病：往往离开社会历史的发展和人的活动来探讨法律，以致法律成了无源之水、无本之木。在这些研究者们的笔下，“法律犹如脱离了肉体的灵魂，高踞于穆斯林社会之上，任凭时代风云如何变幻，教法始终是亘古不变的社会理想的象征”②，要求国家、社会和个人，无条件地按照这幅神圣蓝图去铸造自己。不言而喻，按照这种观点，教法的历史是根本不存在的。

但是，人类的历史早已表明，法律自天而降的神话毕竟站不

①艾什尔里（837—935），中世纪伊斯兰学正统神学家，伊斯兰教经院哲学的奠基人。

②库尔森：《伊斯兰法律史》爱丁堡，1978年，第2页。

住脚。本世纪初，特别是近几十年来，在西方学术界，一些学者开始试图从历史的角度来探讨教法的发展史，并且产生了几部有一定学术价值的专著①。现在，就教法的形成问题，学术界的意见越来越趋于一致。共同的看法是，就其主体部分而言，伊斯兰教法是在古代阿拉伯部落习惯法和倭马亚王朝(661—750)行政法基础上发展而成的；教法的初生、发展和定型，是个极其复杂的历史过程，大约经历了三百年（七至十世纪）的时间才最后臻于完善。

本文试图从《古兰经》的立法活动出发，探讨它同古代习惯法的相互关系，从而揭示教法产生过程中一个小小侧面，并就《古兰经》的一部分法律内容作一粗略的分析。

二

探讨伊斯兰教法产生的历史根源，需要研究《古兰经》及其他有关史料，尤其要考察伊斯兰教由以产生的崇信拜物教的六至七世纪的古阿拉伯社会，深入了解和研究当时的社会历史状况和各种法律关系。由于受史料的限制，这项工作难度很大。这里只能提供一点一般的情况。

公元七世纪伊斯兰教产生之际，阿拉伯半岛上的贝杜因游牧民大体上正处在原始公社制濒临解体、阶级社会急剧形成的社会大动荡时期。当时，就大多数贝杜因人来说，最基本的社会组织形式，是由具有共同的传说中的祖先和共同的血缘关系的团体组成的氏族和由血缘相近的若干氏族组成的部落。氏族意识是维系部落社会的纽带。这种意识的核心，即个人忠诚于部落，同时接受部落的保护。部落受不成文的习惯法的约束。显然，当时尚不可

①这方面有代表性的著作有夏赫：《伊斯兰教法导论》；《穆罕默德法律学的起源》；库尔森：《伊斯兰法律史》。

能有现代意义所说的立法机关、执法机关和检察机关。部落习惯法的确立、修定或发展，是历史延续的自然结果，取决于全体氏族成员或部落民的意志，而“执行法律”则基本上是受损害的个人的一项“私人权利”。应当说，当时的法律关系是比较简单的。部落习惯法的基本概念，是不向部落以外的人提供法律保护（庇护权），而确保一个人生命财产安全的两种基本法律手段则是血亲复仇（其温和方式是索取赔偿金）和部落庇护权。

由于生产力发展水平低下，广大的贝杜因人在同大自然的斗争中尚处在无能为力的状态，这就使得生存竞争尤为激烈，部落间的掠夺和战争连绵不断。出于维护部落的荣誉，也因为实际物质利益的需要，部落间的冲突往往要诉诸武力解决，而部落内部的纠纷则依靠协商和仲裁求得解决。但是，仲裁职能在当时并非专职法律工作者的特权，也不是由正式任命的专司法律的法官来行使，而是由争执的双方自由聘请仲裁人。交付仲裁的问题，主要是涉及财产所有权、继承权以及杀人、伤人等案件，如果按照后来形成的法律区分，可以将它们归类于穆斯林的家庭法（family law）和刑事法的范畴。发生这类法律纠纷，通常先是由当事人双方私下协商，如果长时间找不到解决办法，则须求助于仲裁人（hakam）①。诚实、公正、有威信，是担任仲裁人的基本条件。仲裁带有浓厚的迷信色彩，被解释为“顺应天意”，所以那些被想像为具有超自然魔力的占卜者（kasin）②往往成为最合适的人选。

仲裁的过程是很有趣的。争执的双方不仅要一致同意选定的仲裁人，而且要就交付仲裁的问题取得一致。仲裁人同意担任仲裁以后，“打官司”的双方要以财产或人质作为担保。仲裁人的

①即《古兰经》里所说的公正人。见《古兰经》4：35。

②夏赫：《伊斯兰教法导论》，牛津大学版，1964年，第8页。

裁断为最后的，不可改变的，不过所取的方式仅限于根据以往的惯例，就争执点的是非曲直给予说明。这类“法律说明”，具有极其重要的意义，通常会成为部落习惯法最权威的解释，并成为后世处理这类问题最重要的法律依据。

历史表明，古代贝杜因人具有循规蹈矩的传统，极其重视自己的传统习惯。在他们看来，凡有先例可援的，就是正确的和得体的，在法律问题上亦不例外。部落习惯法最重要的法律依据，就是被认为体现了全体部落民意志的前人的法律惯例。标准的法律惯例称为“逊奈”（sunna）①。仲裁人应用“逊奈”，同时也丰富发展了“逊奈”，久而久之，“逊奈”便成为不成文的“判例法”了。我们有理由相信，这种“逊奈”概念一定经历了长时期的历史演变，它在各个不同历史时期显然具有不同的内涵。例如，在伊斯兰教产生之前，“逊奈”指的是一个部落的传统、习惯和区别于另一部落的标志；在四代哈里发时期(632—661)，指的是哈里发政策的连续性；在早期以地域为基础的诸法学派形成时期（约在720—750年），指的是由当地的有代表性的法学家阐发的既定法律学说；直到大法学家沙斐仪的时代(767—820)，才有了完全法学意义的“逊奈”。可见，“逊奈”是伊斯兰教法的基本法学概念。考察“逊奈”的缘起、发展和演变，有助于我们认识教法产生的历史过程。

但是，社会的发展是不平衡的。如果说，六、七世纪时流行

①Sunna一词原意为“行为”、“道路”。最初指的是部落的传统、习惯，后来表示穆斯林公社的传统、惯例，只是在沙斐仪（820年卒）时代以后，才专指先知穆罕默德的“行为”或“圣行”。在法律文献中，Sunna表示几层不同的意思：先知的传统、先例；他的伙伴们的传统、先例；源出于先知的传统、先例的原理、原则；得到公议确认的先知伙伴的传统、先例。

于贝杜因人中间的部落习惯法是我们所知的当时最基本的法律形式，那么，在基本上以从事商业、手工业和农业为主的过着定居生活的麦加和麦地那（雅特里布）那里，则呈现出另一种情形。这方面的情况，我们的知识很有限，不过仍可以形成一些基本概念。穆罕默德的出生地麦加位于传统的东西方商道上，当时已是一座繁荣的商业城镇，同南阿拉伯、拜占廷治下的叙利亚和萨珊王朝治下的伊拉克保持着密切的商业往来。甚至穆罕默德本人，在年青时代也曾到过叙利亚经商。我们有理由相信，麦加的法律发展水平应当高于贝杜因人。种种迹象表明，在麦加商人中间似乎已经有了初级形式的商业习惯法，这可以从《古兰经》里大量使用诸如借贷、吃重利等商业术语里得到印证。英国学者库尔森教授甚至认为，在麦加，当时已经有了不完善的司法制度，还正式任命了公共仲裁人，负责审理民事案件，另有一批官员负责对杀人和伤人案件索取赔偿金①。这种看法大抵是可信的，须知当时的麦加毕竟是个“五脏俱全”的商业社会呀！而在以农业为主的麦地那，也同样有了私有财产，人们似乎已经知道一些土地租佃方面的法律知识。

但是，值得注意的是：在这两个中心，也象在贝杜因人那里一样，在法律关系方面，占统治地位的仍然是世代相袭的不成文的阿拉伯部落习惯法；流行的法律概念仍然是同部落传统密不可分的法律惯例，即“逊奈”；法律的根本依据，仍然是能否取得以往法律惯例的确认和核准。

这样一幅粗线条的法律草图，在伊斯兰教问世以后，特别是麦地那穆斯林神权政体产生之后，究竟有了哪些重大的修改呢？

三

伊斯兰教的创始人穆罕默德最初是以宗教改革家的姿态出现

①库尔森：《伊斯兰法律史》，第10页。

于麦加商业社会的历史舞台的。为了变革现实，他求助于神意，立足于宗教改革，以图创立一个超越部落社会和氏族血缘关系的新宗教。为此，他特别注重一神教义的宣传，通过陆续“降示”的神启，多次严厉谴责“以物配主”，这种教义宣传构成他在麦加传道活动的中心内容。

与此相联系，穆罕默德又特别重视他作为“安拉”的代言人——宗教先知的重要地位，尽管这种地位是在麦地那时期才真正确立起来的。因此，当他早年在麦加传道时，麦加的拜物教徒根据自己仅有的一点宗教经验，将他看作一位普普通通的占卜者，他感到心情沮丧和不能容忍。穆罕默德对占卜者身分的拒绝，实际上也是对七世纪以前流行于阿拉伯半岛的部落仲裁惯例的拒绝。后期在麦地那“降示”的一节经文，更严辞谴责那些“不信降示的经典而欲向恶魔起诉”①的人。这里所说的“恶魔”，指的即是拜物教的巫师、占卜者，这反映了社会急剧变革过程中新旧法律秩序之间的矛盾、冲突和斗争。但是，这类谴责在《古兰经》里并不多见，因为他所反对的，实际上只是反映部落习俗、旧的神权秩序与拜物教相联系的旧的仲裁人（占卜者），而不是仲裁制度本身。事实上，在他成为麦地那部落联盟进而成为它的神权政体的至高无上的主宰者之后，他仍然扮演着相当于旧的部落仲裁人的角色。例如，《古兰经》明白规定，可以由公正人出面来排解家庭纠纷②。穆罕默德重视公正人在调解民事、家庭纠纷方面的法律职能，这件历史事实说明，古代贝杜因人自由选择仲裁人的法律惯例得以保留下来了。这可以看作是新旧法律的妥协。当然，这二者之间并非简单的继承关系，还是有明显的分别的。如果说旧的仲裁惯例适用的范围仅限于一个氏族，一个部落，那么新

①见《古兰经》4：60。

②见《古兰经》4：35。

的公正人制度适用的范围则要广泛得多了；前者的权利还操在巫师、占卜者的手里，而今他们的“特权”则是在理论上后来也在实践上被取而代之了；前者服务于分散的崇信拜物教的部落社会，而后者则服务于大体上归于统一的欣欣向荣的穆斯林新社团，后来甚至成为伊斯兰教法律制度的一个有机组成部分了。自然，按照旧的法律惯例，仲裁人也可以拒绝仲裁，穆罕默德也保留了这项法律权利①。

但是，相形之下，穆罕默德在其政治生涯的后期，显然尤为重视宗教先知兼立法者的双重身分。因为要治理一个社会，首先离不开统治者的权威，而作为“先知—立法者”，他在穆斯林信众中的号召力，在穆斯林神权政体中所享受的权威，显然要高于习惯法的仲裁人。这种身分上的变化，以麦地那穆斯林公社的成立为起点，逐步达到高峰。

公元622年穆罕默德以排解部落纠纷的仲裁人的身分被邀请到麦地那，后来被接受为“先知”和“安拉”的代言人。进而成为系立法、司法、军事、行政大权（自然，当时尚没有这样的权力区分）于一身的穆斯林公社的首领。公社的诞生，在阿拉伯社会发展史上是个极其重要的历史事件。就社会性质而言，它标志着忠于氏族部落的狭隘观念开始为“穆斯林皆兄弟”这种宗教信仰、宗教意识、宗教感情所取代，以共同的血缘关系为基础、以血族为纽带的氏族社会，正向着以共同的信仰为基础，以独立的个体家庭为细胞的阶级社会急剧转变。社会性质的急剧转变，对于正在形成的新社会中人与人的关系、人与社会的关系不能不产生久远的影响。对此，穆罕默德本人原来也许并没有充分的思想准备，这种从不自觉到自觉的认识过程在《古兰经》里的立法活动中留下了清晰可辨的痕迹。

①见《古兰经》4：53；5：42；24：48—51。

我们知道，《古兰经》是穆罕默德在二十三年（610—632）传道和社会活动过程中，以真主"安拉"的名义陆续"降示"给穆斯林信众的经典。《古兰经》里的立法活动，它的一系列的禁令、训示和规定，对于世世代代以来只知因袭传统而不知法律为何物的广大贝杜因人，简直可以说是破天荒的"创新"。"创新"，在古阿拉伯人的"政治辞典"中是个贬义词。据说在古代阿拉伯，要诋毁某件事，只须把它简单地宣布为"标新立异"就够了①。可见，要颁布法律需要何等的勇气和决心啊！

一般来说，穆罕默德作为宗教先知，他所考虑的是如何引领世人"坚守正道"，以最后通过"末日审判"，达到"至福的乐园"。所以，实在没有必要摈弃古代习惯法，代之以全新的法律体制。只要宗教的伦理准则和道德规范能够广泛地应用于人的各方面行为中去，并且在实践中不断得到遵守，也就不需要制定严格意义的法律了。这或许就是穆罕默德最初的想法。其根据是：第一，反映他早期思想和活动的"麦加篇章"，主要是关于伊斯兰教的基本信仰和基本功课的泛泛说教，诸如认主独一、顺从、忍耐、施舍、行善等等，表现出以道德规范代替法律的意向。因此，要把早期的道德规范同法律规定严格区别开来，是不科学的，甚至是不必要；第二，这种思想在《古兰经》里留下一些痕迹。例如，经中反复强调宽恕的美德，使用了诸如至容、恕人、容忍、饶恕、赦宥、原谅等不同字眼②，中心意思不外是规劝人们不要追究法律责任，不要图谋报复，而应当"以德报怨"，因为"真主是至赦的，至慈的"。

但是，随着穆斯林社团的急剧发展，特别是后期神权政体的

①夏赫：《伊斯兰教法介绍》，第17页。

②见《古兰经》2：263；3：134；4：149；14：126；24：22；42：37，40，43。

出现，穆斯林社会的性质也逐渐发生变化。现实社会生活中所提出的实际问题毕竟要广泛得多，复杂得多，仅凭宗教道德说教显然难以满足社会的需要，以致穆罕默德终于不得不把宗教伦理准则同严格意义的法律规定有意识地加以区别。这种思想反映在《古兰经》里，则是一系列关于加强法制、严格法律的训示的出现，例如“要秉公执法”，“秉公判决”，“不要接受贿赂”，“不要隐讳证据”，“要秉公作证”，“要用充足的斗和公平的秤”①，甚至明白规定了商业借贷、商业交易的手续以及审判程序、证人数目、证人资格等等。

以上二种不同的提法，代表了对待法律问题的二种截然不同的态度，它从一个侧面反映了社会制度、社会性质和法律关系的变化，为我们探索神圣法律的根源及其与古代阿拉伯习惯法的历史沿革提供了重要线索。但是，这二者的关系究竟是怎样的呢？

四

要说明这个问题，我们不妨借鉴国外学者同行的研究成果。夏赫和库尔森在他们的著作②中都肯定了伊斯兰教法同古代习惯法的渊源关系，大体说来分为摈弃、修定和补充三种情况。这种看法可以从《古兰经》里得到印证，因而是可信的。

首先是摈弃。《古兰经》第33章第37节说：“当宰德离绝她时，我以她为你的妻子，以免信士们为他们的义子所离绝的妻子而烦难”。当我们偶而读到这节启示时，我们情不自禁地会有突

①见《古兰经》4：58；5：42；6：152；2：188；2：283；4：135；5：8；25：72；70：33；11：152；17：35；55：8；83：1—3。

②见夏赫：《伊斯兰教法介绍》，牛津大学版，1964年。库尔森：《伊斯兰教法律史》，爱丁堡，1964年。

如其来之感，不知所云。其实，“降示”这节经文正是为了解决穆罕默德同他的义子宰德离异的妻子宰纳伯成婚而引起的法律纠纷，旨在废除古代习惯法的过继制度。因为按照旧的过继制度，被收养入族的“义子”同“义父”（监护人）的亲生子享有同等的法律地位，包括可以作为财产继承人，而按照古阿拉伯人的习惯，同义子的妻子结婚属于近亲通婚，是违反当时的道德观念的。这里，穆罕默德以“奉行真主的命令”的名义，废除了旧的过继制度的惯例①。

但是，更多的是对习惯法的修定和补充。这方面最突出的是妇女的法律地位问题。妇女问题在《古兰经》里占有重要位置。《古兰经》里就妇女问题有许多论述②，内容各异，基调是适当改善一下过于卑下的妇女地位，体现了对反映父权制氏族社会部落习惯法的大胆改革。

妇女最突出的问题首先是婚姻问题。关于婚姻问题，《古兰经》首次明确规定，在缔结婚约时，新郎必须给未婚妻一定的聘礼③。伊斯兰教前，妻子在个别情况下也可能得到聘礼。但是，按照当时流行的习俗，缔结婚约的基本形式是由女子的父亲（或别的男性近亲）向新郎索取财礼，作为儿子完婚时的聘礼。《古兰经》的这项新规定，使得女子从出售的对象变为买卖契约中的一方，从而取得了她过去不曾享有的“法律”地位，有了一点点象征性的经济权益，这在当时的历史条件下是有积极意义的，至少有利于家庭的建立和稳定。在离婚方面，《古兰经》的革新在于首次提出了“待婚期”（idda）的概念。伊斯兰教前，男女之间的结合是松散的，家庭关系刚刚萌芽，十分脆弱，丈夫

①参见乔治·萨尔：《古兰经》英译本注释，第414页。

②主要集中在《古兰经》第4章和第2章。

③见《古兰经》4：4，19，20；2：241。

随时可以解除婚姻关系，结果被遗弃的孤儿、寡母无家可归，生活毫无保障，构成严重社会问题。不难想像，丈夫方面这种无限制的休妻权（The Talag），显然是父系制氏族社会末期的产物，它同男子在当时的经济和社会关系方面的支配地位密切相关，同他作为婚姻关系中的“买方”的优越地位直接相联，而“妇女的这种被贬低了的地位”，女性的这种“具有世界历史意义的失败”，则是男子独裁制的必然结果。“待婚期”的引进，就是要改变这种不合理的状况。

那末，什么是待婚期呢？所谓待婚期实际上只不过是把离婚生效的时间向后推迟，留下一段缓冲时间，以便为丈夫回心转意、同妻子重修旧好留下最后的机会①。按照《古兰经》的规定，一般推迟到女子三次经期之后，其间如果女子怀有身孕，则须延缓到分娩以后。在待婚期间，丈夫有义务供养妻子，即使婚姻关系最后破裂了，也应当给妻子一份照例的离仪。与此相联系，《古兰经》的立法还对男子的“多妻特权”②给予了一定的限制，从道义上规定丈夫要平等地对待诸妻子，纳妻的数目至多不超过四个③。《古兰经》还一反过去的旧习俗，限制和禁止近亲通婚④，废除了拜物教时期盛行的寡妇内嫁制，准许亡人遗孀自由改嫁⑤。这些改革措施都有利于提高妇女在家庭和社会中的

①《古兰经》2：221—241

②历史上，多妻是富人和显贵的特权，人民大众都是过着一夫一妻制的生活。在闪米特人的家长制家庭中，只有家长本人，至多还有他的几个儿子，过着多妻制的生活。参见恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》，载《马克思恩格斯选集》第4卷，第56页。

③见《古兰经》4：3。

④见《古兰经》4：23。

⑤见《古兰经》2：334，240。

地位。当然，《古兰经》关于妇女问题的一系列“定制”和“法度”，没有、也不可能废除父权制氏族社会全部法律关系，更无意建立全新型的家庭关系，只不过是在习惯法的基础上，根据社会生活的需要，作了适当的调整。显然，婚姻问题仍具有不平等的买卖性质，丈夫的休妻权和多妻的特权并未发生动摇，在法律上妻子仍被看作丈夫“随意耕种的田地”①，因为“男人比女人更优越”②，“男人的权利比女人高一级”③。

更有说服力的例子是遗产处理问题。伊斯兰教前实行的部落习惯法，其出发点在于加强部落的力量，以便更有效地参加部落战争。这就要求避免财产外流，所以当时只承认有着共同的父系祖先的人为部落成员，以父亲来计算世系，女子（还有未成年者）原则上没有财产继承权。习惯法还规定，唯有死者的男性近亲有权继承遗产。习惯法确认的五种继承人，其顺序是：（1）死者的男性后代；（2）死者的父亲；（3）死者的兄弟及其男性后代；（4）死者的祖父；（5）死者的叔父及其男性后代④。后来由于愈来愈多的男人死于战场，留下大量遗产需要处理，致使这方面的立法成为当务之急。

在遗产处理问题上，《古兰经》打破了女子不得继承遗产的惯例，首次确认了女子的继承权。《古兰经》最早提到这个问题，是一项带有伦理准则性的训令，责成那些在临死的时候还有遗产的人，“要为双亲和至亲而秉公遗嘱”⑤，作为人人必得遵守的“定制”。在这项原则之下，《古兰经》还就遗产分配问题作

①见《古兰经》2：223。

②见《古兰经》4：34。

③见《古兰经》2：228。

④参见库尔森：《伊斯兰法律史》，第16页。

⑤参见《古兰经》2：180。

了一系列具体规定①。这些规定可概括为：（1）男子和女子都有权享受父母和至亲留下的遗产，各得其法定的部分；（2）具体规定了九类法定继承人，其中有六类是女子，即亡人的妻子、母亲、女儿、同胞姊妹、同父异母姊姊和同母异父姊妹；（3）规定了在各种不同情况下，各人应得到的份额。由此我们再次看到，《古兰经》的分配方案并不是要废除父权氏族社会下的财产关系，而是在肯定男性亲属财产继承惯例的大前提下，加进了一个过去不被承认的等级（女性亲属），表现出明显的折中性质。但是，男子的优先权仍未受到根本的触动，《古兰经》明文规定，处于同一级的男子有权得到两个女子的份额②。

穆斯林的家庭法（包括结婚、离婚、孤儿、寡妇待遇、未成年子女的监护人等）和遗产继承法，这两方面的法律规定，《古兰经》里论述得比较详尽、比较集中，含义也比较清楚，并且同穆斯林个人的日常生活关系最为密切，经后世法学家们的整理、归纳，构成伊斯兰教法的本体部分，以多少变化了的形式一直延续至今。这部分立法因涉及穆斯林的个人地位问题，在现代通常称为“私人身份法”。此外，《古兰经》的立法还涉及宗教礼仪（广义上的法律）以及民法、刑法、宪法、国际关系法、商法、法律程序、审判制度（狭义的法律）等方面的内容。这部分立法内容较少，但在传统派伊斯兰教学者看来，同样是穆斯林广泛的生活法典不可缺少的组成部分。因篇幅所限，这里就不一一评论了。

五

一般来说，关于伊斯兰教法的早期情况，特别是穆罕默德本

①参见《古兰经》第4章和第2章。

②参见《古兰经》4：11，176。

人的法律实践，我们的知识是相当贫乏的。伊斯兰教法律学的研究被称为“回溯性的科学”，当代研究者往往难以摆脱中世纪传统神学的影响，其表现之一，即是常常把后世法律学者们对法律素材的整理、加工、提炼、改造的最终结果（即教律学、法理学）人为地向前推移，说成古已有之，从而增加了这个学科研究的困难性。这就要求我们用科学的分析方法，“去伪存真，去粗取精”。研究教法的最有价值的史料首先是《古兰经》。从《古兰经》的立法活动中，我们不难看出，穆罕默德生前，特别是在麦地那的最后十年（622—632），一定遇到了大量的法律问题，其中包括对《古兰经》里提出的新的法律概念的不同理解而引起的法律纠纷①。其根据是，《古兰经》里关于婚姻、家庭、妇女、孤儿、寡妇的法律地位、遗产的处理、商业交易等一系列法律内容的启示，大多是在麦地那时期“降示”的。因此，我们有理由将它们作为穆罕默德本人法律实践的记录，至于这些记录是否都那么完整、翔实、可信，可当别论。所以，《古兰经》虽然不是法典，不是律书，也不是分门别类的法律文献资料汇编，却仍不失为研究伊斯兰教法的最有价值的资料来源。如果我们对此没有异议，由此可以引伸出什么样的结论呢？

首先，如前所述，《古兰经》作为一部宗教典籍，它的根本出发点在于规范信仰者个人同“真主”的理想的关系，这就决定了它的法律内容同神学有着密切的联系，基本上是宗教道德和

①例如，为解决《古兰经》里确认的法定继承人与习惯法确认的旧的继承人因为对经典里的法律词句的不同理解而引起的财产纠纷，穆罕默德曾经裁定，应首先满足《古兰经》里规定的法定继承人的份额，旧的继承人只有资格领取析产后的余产，并规定一个人以遗嘱方式转让财产，不得超过其全部净资产的三分之一。参见戴维·皮尔：《穆斯林法律课本》，敦伦，1979年，第3页。

宗教伦理性的。因此，我们不能从现代法律的观点出发，来理解神圣法律，否则教法也就不成其为教法了。这种宗教伦理性质，在《古兰经》里随处可见。因为法律的出发点，是引导穆斯林个人敬畏"安拉"，虔诚事主，判定个人行为的准则是能否取得安拉的"悦纳"。从这种前提出发，《古兰经》试图将人的行为区分为五类范畴：（1）义务性的行为（履行者受奖，违反者当罚）；（2）可嘉的行为（遵受者受奖，违者不受罚）；（3）法律上无关重要的行为；（4）受谴责的行为（不受惩罚）；（5）禁止和受惩罚的行为。但是，哪种行为归于哪一类规范，并没有固定不变的标准，完全取决于法学家个人的理解。显然，从法律观点看来，属于法律行为的只是第五类规范。所以，在《古兰经》立法中，包括有大量"道德法庭"的内容。例如，侵吞孤儿财产的人，将在烈火中受苦①；吃重利而不接受教训的人将永居火狱②；隐讳真主所降示的经典而以廉价出卖它的人，在复活日真主既不和他说话，又不涤除他们的罪恶③等等。既然法律不追究道德行为的后果，那末这种惩罚只好推迟到虚无缥缈的"来世报应"去了。《古兰经》立法的这种宗教道德性质，使后世形成的伊斯兰教法律学说带上了浓厚的宗教道德说教的色彩，教法的约束力在很大程度上取决于宗教的虔诚。

其次，如果我们要把严格意义的法律同伦理性的泛泛说教加以区别的话，我们就会看出，涉及法律内容的经文在《古兰经》里所占比例甚小。据有人统计④，约有600余节，其中还包括大量的宗教基本功课的具体规定，具有明确法规性质的经文只有80节；有的学

①见《古兰经》4：10。

②《古兰经》2：275。

③见《古兰经》2：174。

④库尔森：《伊斯兰法律史》，第12页。

者①还对经文作了分类统计。他的统计数字表明：关于家庭法的训令约70条；民法70条；刑法30条；司法权和法律程序13条；宪法10条；国际关系法25条；商法10条。这些统计资料，因为采取的标准不同，互有出入，也许不足作为定论。但是，从中不难看出，《古兰经》不是一部包容一切的法典，它没有试图解决全部法律关系，这种就事论事零星立法的性质，同《古兰经》启示"降示"的过程有着直接的关系。总之，如果我们要就《古兰经》的立法活动加以概括的话，似乎可以这样说：《古兰经》虽然没有试图用明确无误的法律条文形式，对全部社会行为和法律关系，给予全面系统的回答，但是真主"安拉"作为独一无二的神圣立法者的地位，是不容争议地确立起来了。

第三，由于《古兰经》的神圣性，世世代代以来，它不仅是指引广大穆斯林信众日常生活的根本经典，也是法律和秩序的象征。虽然伊斯兰教的实体法是由后世的法学家们整理、编纂的，并且在历史上的每一个时代，实际上都以习惯法和行政法作为补充，但是所有这些人为的立法都毫无例外地宣称是以经典为根本依据。《古兰经》立法的神圣不可侵犯性质，为穆罕默德的后继者们留下了预想不到的困难。我们知道，穆罕默德生前是神启的唯一传达者，随着"封印使者"的过世，神启自然断绝，而伊斯兰国家所面临的实际问题却越来越多，越来越复杂。立法的现实需要终于突破了神圣立法的界限，早期的哈里发们和后来的法学家们实际上都是以立法者的身份行事的，只是在名义上仍宣称他们不过是解释和运用教法。这种理论脱离实际的倾向构成伊斯兰教法的根本倾向。随着时间的推移，教法的神圣性和永久性日益强化，到"古典法学理论"形成时期，终于通过权威法学家一致

①赛义德·拉莫顿：《伊斯兰教法——它的范围及衡平法》伦敦，1961年，第33页。

意见的形式确认：所有重大法律问题都已找到答案，今后法学家们只须遵循早期法律大师们现成的法律学说和判例就够了。这种不问原由、盲目遵从前人法律传统的倾向，在伊斯兰教法学术语里称为“因袭传统说”（taglid）。教法的神圣性、永久性和僵化性，教法发展过程中理性火花的止熄，尽管是“古典法学理论”的产物，却是神圣立法的必然结果，也是当今伊斯兰国家现代立法改革遇到的最大障碍。

（原载一九八三年第一期《世界宗教研究》）

中国伊斯兰教西道堂信仰述评

朱　刚

甘肃临潭马启西先生创始并倡导的伊斯兰教西道堂，是我国伊斯兰教诸多门宦和教派中出现最晚、人数最少的门宦之一。它自光绪二十八年正式挤入门宦之林，直至一九四九年全国解放前夕，教民已遍及甘、宁、新、青各省(区)，包括了回、藏、汉、撒拉、东乡、保安等六、七个民族的群众。青海化隆回族自治县二塘公社的韩、冶二姓，于光绪三十二年就变卖全部家产，携带妻子儿女，到临潭加入西道堂；民和县马营四十余户，于光绪三十三年集体加入西道堂。经济方面，包括商业、农业、林业、牧业等在内的较完整的道堂经济体系已经形成；教门方面，道祖马启西所倡导的一套理论已日臻完善，借以实现这些理论的文化教育和经堂教育事业也逐步发展起来。在一段时间里，住在临潭旧城堂内的教民，曾过着由道堂提供吃、穿、住和管教育子女、办理婚丧大事等的集体生活。在西北众多的门宦中，标新者多，立异者少，象马启西先生的西道堂那样，以坚定的信仰为指针，以伊斯兰教门为纽带，把处在清末水深火热的民族压迫下的回族人民中的一小部分组织起来，生活下去，这不能不说是开拓者的举动，不能不说是中国伊斯兰教史上的一次大的标新立异。

一、教门的创立

西道堂的创始人马启西先生，是一个生活在清朝末年，兼通

阿拉伯文和汉文的回族知识分子。他出身于虔信伊斯兰教的大阿訇家中，从幼接受了伊斯兰的教育和熏陶。到了十一岁，求学于当地汉族名儒范绳武先生，曾先后考中临潭县县试童生第二名，巩昌府府试为才第四名。范绳武先生称誉马启西曰："他子在孔门，为好学的颜子，在回教即传道的穆罕（默德）"。在当时的历史条件下，西北伊斯兰教阿訇中，通天方各类经典，奉圣行传教四方者，为数不少，但同时步入孔门，誉为"好学的颜子"者，却寥若晨星。

中试之后，马启西不求仕途进取，却闭门读起书来。他博览诸家论著，广开知识门路。回族伊斯兰学者刘介廉的《天方性理》、《五功释义》、《归真总义》、《天方至圣实录》以及王岱舆的《清真大学》等以汉文解释伊斯兰经典、教义的著作，使他学到了许多比过去经堂里更深刻、更准确的伊斯兰知识；儒家、佛教、道教等著作中所主张的宗教观、人生观等哲学思想，也使他眼界大开，耳目一新。他写的一付对联，生动地反映了他的认识过程和成果。对联说：

读书得妙意，　　理合天经三十部；
养气通神明，　　道统古圣百千年。

这付对联可以说明，广泛吸取诸家学说之精华，以弘扬穆圣之正教，已成为马启西先生创立西道堂的认识论和方法论的基础。

马启西先生开始在甘肃临潭旧城打出西道堂旗号之时，正值清光绪二十八年（1902年）左右。当时的西北回族（当然也包括与回族共命运的撒拉、保安、东乡等族）处在这样的历史背景下：经过乾隆四十六年的循化苏四十三反清事件，后三年的甘肃石峰堡事件，咸、同年间的陕西白彦虎、甘肃的马化龙、马占鳌、穆生华，西宁的马文义、马桂源等一系列重大反清斗争的不断兴起和不断失败，以及发生在光绪二十一年的又一次"烽火遍甘

凉”的河湟事件的失败，整个回回民族人口锐减，经济破产，元气大伤；但其中的极少数人如马占鳌等则火中取栗，用千千万万个穆斯林的生命换到了一官半职，与广大受难群众处在截然相反的敌对地位上。民族的悲剧式的处境，不光对政治界、军事界，而且对知识界、宗教界的一切有志之士，提出了一连串事关回回民族存亡兴衰的问题。不仅如此，而且近百年间接二连三的教派斗争和由此而招致的自相残杀、官府镇压，使整个西北地区伊斯兰教的发展处于最低潮。首先是在历次镇压中，各门宦主要阿訇、教长均遭到杀戮，如哲赫林耶门宦的马化龙，华寺门宦的马永琳、马如彪等，宗教首领后继乏人；其次，是各门宦的分裂、松散和贫困化。以华寺门宦为例，马安良作为清政府的爪牙平定了河湟事变以后，无数华寺教民被杀，“叛产”被没收，华寺门宦不但从政治上失去了靠山，而且丧失了赖以生存的经济基础。据调查，解放初期，青海大通县的华寺教民都是贫农，证明事过五十多年以后，他们仍未从赤贫中恢复元气。

面对着这种现实，各教派，各门宦新任教主、阿訇都企图发扬自己的教门，再次振兴自己的门宦；马启西先生开辟了一条与众不同的新路径。

众所周知，由于伊斯兰教来自阿拉伯，它的主要经典无疑是阿拉伯文的。在早已掌握了汉语的清末回族人民中间宣传伊斯兰教教义，讲授经典，就存在一个语言的困难。必须对原文毫不失真地加以翻译，教徒才能听得懂，传教才能收到双倍的成效，实际上，这不是清末才产生的新问题，大约在明代就已出现了。据泉州“丁氏族谱”记嘉靖十五年（1536）事说：回回已不懂《古兰经》的文义，也没要求懂得的意思。这就是说，远在明朝，分别操阿拉伯、波斯等各种语言的各族人民，随着新的民族共同体的形成，这个民族的共同语文——汉语文，也形成了，而原来的语文早已逐步被人们遗忘了。

甘肃地处边远，自乾隆四十六年的苏四十三事件以来，天灾人祸连年不断，人民贫穷，文化落后，尤其是回、撒拉、东乡、保安等少数民族的文化程度更是普遍低下，上汉学念书者如凤毛麟角。马启西先生在掌握了秀才一级的汉文化以后，将全部精力集中到学习一些回族先哲用汉文写的伊斯兰教著作上。他学习了明代王岱舆的《正教真诠》、《清真大学》，清代张中的《归真要道》，马注的《清真指南》，刘智（介廉）的《天方性理》、《天方至圣实录》、《五功释义》、《天方典礼》、《五更月》等，并“开馆授徒……精思力践（《马启西先生创教殉难史》）。开始，“从游者仅亲知中数人”，“而至光绪二十七、八年间，信徒益众，大开讲席，……听者忘倦”。（出处同上）。事实证明，马启西先生以汉语为工具，以汉克塔布（中文经典）为教材，宣讲《古兰经》，宣扬伊斯兰教教义的初步实践是成功的。

正是由于这种实践的结果，西道堂教生（包括妇孺孩提）不但能用阿拉伯文背诵有关基本教义的许多《古兰经》素日（章节），而且能从刘介廉的《天方三字经》、《五功释义》等著作中，背出相应的章句，合璧解释之。

西道堂历任教主们认识到，不想方设法提高本道堂教生的文化程度，实现道祖马启西先生的旨意是不可能的。为了保证道祖先生的主张得以顺利实现，他们把开展对教生的文化教育，作为一件十分重要的大事来抓。据调查，至解放初期，西道堂已先后开办了启西女校，启西中学，还有一所完小，这些学校里，除教授一般课程外，还兼授阿拉伯文和宗教知识等课程。

在中国的伊斯兰教史上，马启西先生的这一套理论及其实践，是有着非常重要的意义的。它一改伊斯兰教经堂教育的常规，使未经汉译的《古兰经》，由“民可使由，不可使知”（万历三十七年“重修清净寺碑记”），变为“开馆授徒”，“大开讲席”，不但把伊斯兰的真谛传授给教民，而且通过这一活动，

刺激了教徒学习汉文的积极性。到了大约三十——四十年代，王岱舆、刘介廉、马注等回族伊斯兰学者的大量著作，已由南京、北京等个别大城市，纷纷流传到西安以西的甘、宁、青等省的回族聚居地，许多门宦、教派的阿訇和教民，也自觉地或不自觉地把“汉克塔布”作为自己传教布道或学习教门的重要读本了。

二、西道堂的宗旨和遵行

一九四二年出版的《回教青年》4卷第4、5期，发表了一篇题为“清真西道堂之史略”的文章，介绍了西道堂的概况。它的第二节“西道堂之组织”中专有宗旨一条，现全文照录如下：

> 本道堂根据清真教义，并祖述清真教正统，以宣扬金陵介廉氏学说，而以本国文化发扬清真教学理，务使本国同胞了解清真教义为宗旨。

这大概是西道堂成文最早的宗旨了。这条宗旨是后人根据道祖马启西先生的一贯主张而制定的，它基本上概括了马启西先生的全部思想：①，传教的根本依据，是清真教；②，推崇清代回族伊斯兰学者刘介廉及其学说；③，主张以本国文化发扬清真教学理。马启西先生曾写过不少诗词对联，从有些遗诗中可以看出他的一部分宗教理论和创教思想。

下面，我们对西道堂的诚信、五功观及其遵行做一番探讨。

（一）西道堂对六大诚信的理论和遵行。信真主，信圣人，信天定，信天仙，信经典，信后世，是一个伊斯兰教徒最起码的诚信，也是伊玛尼的根子。马启西先生题道：

> 体大公而遵主命，善身，善世，洵哉仁熟义精；
> 本真诚以履圣行，成已，成人，允矣道全德备。
> 命如春风，仁如春理，感物如春信，一生都在春光里；
> 学是天成，品是天纵，启口是天言，万事不出天定中。

诗中，融儒家哲理于伊斯兰教哲理之中，把“遵主命”和“履

圣行”提到当时社会的道德标准上。认为信主信圣者，“仁熟义精”、“道全德备”，否则必定是不仁不义，缺道少德；并指出，人的学识、品格等等“万事不出天定中”，但人的“仁如春理”，只要人的功夫下到了，可以做到“一生都在春光里”。为了体现马启西先生的这一主张，西道堂历任教主和各级阿訇们，很重视对“克利迈”的念颂和讲解，以“万物非主，唯有真主，穆罕默德，真主钦差”作为信仰箴言，西道堂全体教民经常赞念不断，尤其是在为教门做好事，或在各种活动中遇到困难的时候，人们就有节奏地齐声念颂“克利迈”。

除了对真主和圣人的信仰、崇拜外，西道堂教生对自己的伊玛目（如教主等）是非常笃信和崇敬的。他们认为，东涯（世界）上教门繁杂，真伪往往难辨；只有具备真才实学，人间的德高望重的某个伊玛目，才能把教民引向正路。否则，无人指引的路行不通，无人指点的心化不开，离开伊玛目的教门是难以走到正道上去的。对于走什么路，如何待导师（伊玛目）方面，马启西先生写过体现他全部思想的一副对联：

居广居，由正路，方能保合元气；

友良友，亲明师，不啻坐于春风。

基于这种认识，良友、明师在教民中具有特殊的地位。教主，是西道堂教民心目中与生活中的当然明师，教主具有“领导全体教民，掌握本堂一切事务”的大权(《清真西道堂之史略》)，他的一言一行，一举一动皆成为教民的楷模和“口唤”。在日常生活中，西道堂教主也起着极其重要的作用，他既是人们的最高导师，又是人们的最好朋友。教主要为垂危病榻的人做“讨白”，要给死亡者长期祈祷，替出远门行者选择良辰吉日……教民从这些活动中得到安慰，受到鼓舞。教主去世之后，教民要为其建立拱北。显然，这是清代回族人民在压迫沉重、宗教信仰没有保障的特定环境里，试图以门宦为中心，以教主为精神上的一种支

柱，以求民族团结和民族生存的一种有效办法的影子。时至今日的我们，就无法轻而易举地去理解这个问题了。

一般说，中国各门宦教主的继承都是父传子受的世袭制，但西道堂不是。它“选贤能者以受之”，反对互相授受。

关于对经典的诚信。西道堂是尊重一切经典的，尤以《古兰经》为甚。他们认为：《古兰经》是一切经典中的最高贵、最神圣者。在念大赞，念圣纪之前，首先要举行隆重的请经仪式，然后才开经赞圣；办喜事前，首先要请阿訇念几段《古兰经》，以讨吉祥；送葬时，要捧着装有《古兰经》的经匣，走在送葬行列的最前面，到坟地念《古兰经》，转《古兰经》，以示《古兰经》的尊贵；病人临危时，阿訇要跪在病人面前，虔诚颂念亚细尼（即亚辛章）；至于《古兰经》中的具体内容，则是教民用之判断信仰中的真伪，生活中的是非以及教派诉讼时的最高准则。

（二）西道堂对五功的理论和遵行。从马启西先生创立西道堂之日起，刘介廉的《五功释义》一直是西道堂关于五功的理论根据。民国三十七年(1948)西道堂自己出版印行的《五功释义》序曰：“先贤一斋刘先生所撰五功释义一书，由浅显以至紧密，为贤者入道门径，而上智近主的阶梯”，“希吾教有志之士，承受以得之，得之而能守诚，则明乎道而近于主矣”。早在马启西先生执教时，他已对五功发表过自己的独特见解：

勤礼五功，体认乎无声无臭；

谨斋三月，操存于不睹不闻。

念。何谓念？“念者，心乎主也，时省于怀，常注于口，永佩乎身，存诚执敬，歌功颂德”（《五功释义》第八章念仪）。西道堂阿訇认为，作为一个教民，每时每刻要从心底里赞念真主，将其体现于行动，就是对“克利迈”的颂念以及不断参与各种大大小小的赞主赞圣活动。特别需要指出的是，这绝不仅仅是

一种形式，至诚是念的灵魂。马启西有诗曰：

既为教生，平日要存今日敬；
审填赞念，内里不洁外里空。

明确指出在一切赞念活动中，若“内里不清”（即不诚），念等于零。这与刘介廉先生在《五功释义》一书中所讲的精神是一致的。

礼。西道堂所遵循的礼（仪）和其它门宦一样：一日五礼，七日一聚，一年二会等等，少数功干深的人还有明礼、夜功等。马启西说：

入此门，登此殿，莫朦混礼了拜去
洗其心，涤其虑，须仔细做起功来

这是写在礼拜寺里，专供礼拜的人们常看常记的警句。其实这项要求是指少数人而言的，绝大多数教生一般都从事于农、商、林、牧等各业的繁忙劳动，他们参加七日之一聚，一年之二会可以，一日五礼不间断，甚至做其它的功干是客观条件所不允许的。一般说，西道堂从事农耕和旅行于长途或开店坐铺的人，只做晨礼昏礼；但他们到了老年，不再从事生产和行商活动了，这时他们才开始“洗其心，涤其虑”，认真做起功来，以自己的行动来实践自己所诚信的理论。

斋。《五功释义》讲，斋是“制欲检行，以谨身心于无妄之法也。目不妄视，耳不妄听，口不妄言，心不妄思，手不妄取，与足不妄步趋，尘欲之事远绝，道义之事精虔。徒谨嗜欲而不去邪妄，非斋也。”马启西先生以简捷明快的语言，解释了他对斋的见解：

开之谓言解，解微，解妙，解一本，是大人致知学问；
斋之取意齐，齐身，齐心，齐七情，正君子克己功夫。

说明了斋对人的身和心的修养以及对情操的陶冶。一个在没有任何困难的环境中生活的人，以人为的饥饿来磨炼自己的心身，

体验人世上可能遇到的艰辛，确实是正人君子才能做得到的“克己功夫”。

西道堂教生一般以斋月新月作为闭斋和开斋的标志，天晴则看月，天阴则听其它地区的消息。对因病，或长期旅行在外而未能封斋的人，人们不指责，阿訇也不以教律论处。

课。马启西先生曾讲，“则卡提”者，是以财贝敬主者是也。一年一次，捐其全部收入的四十分之一。但财货与真主无用，只能心怀恩德，施于贫穷者。西道堂根据教生过集体生活的实际出发，每年从商、农、林、牧等各行各业收入中抽出适当款项用以赈饥养学。如西道堂曾在临潭用课捐修了一座规模不小的“卧格夫”店，免费接待过往行客中的贫穷者；每年收一定数目的粮食施舍于寺院或穷人（不分民族，不分教派）；部分课捐还用于自办学校师生的奖学金等方面。

刘介廉先生说过：“课者，体主，爱人而忘己，忘物之大法也”。过去，西道堂在一段时间内财物归公，负责或从事商业、农业、牧业者，经手大批金钱财物。但当时缺乏一套最起码的管理手续，良心便成为唯一的人证物证，天长日久，一些私心甚重的人不免要见财起意。为了达到人人洁廉，不沾道堂公财，教主除提出过“钱财归公”的口号外，还试图达到“一举课而四义全”（即仁、爱、公、义齐全）。如，鼓励教生每逢尔德节出“菲退日”钱，多寡不计，施舍于近亲中的贫穷者或流浪他乡的人者为佳；在修寺，建拱北时，道堂本来可以支付起一切费用，但为了教育教生养成“体主、爱人而忘己，忘物”的精神，仍到教生中间去化钱粮。遇这一类事情，凡慷慨解囊者(不论多少)，就受人尊敬；借故推脱或斤斤计较者，受到人们的鄙视，其后，若此人在生活的道路上偶遇不幸，人们一定会异口同声地判为贪财不舍的报应。

朝。光绪三十一年，马启西先生取道“丝绸之路”前往麦加

朝觐。行至撒马尔罕时，据说因当地发生战乱，道路滞阻，朝觐之行遂成为泡影。在此之前，马启西还朝过一次，马安良派人在莲花山等候暗害未遂，朝觐也遂未成行。自此以后，西道堂上至教主、阿訇，下至一般教生，无一人朝觐过。

根据刘介廉的学说，西道堂认为，“朝者，百功之总会”，要清到一尘不染，净到万缘皆空，方为真朝；在朝觐中若“有一念一动之违于理，即为背真”，朝觐失去了原有的意义。所用旅费中有一分一厘来路不正，亦可使神圣的朝觐变为假朝。所以人们与其耗费巨资，长途跋涉，还不如在家多做好事，一心向善，诚心朝向真主，朝向穆圣，朝向拱北，实行心朝者为上。

也许是由于西道堂道祖朝觐不成中途而归之故，还是由于他们的阿訇在讲“瓦尔兹”时过分强调了朝觐必须“一尘不染”，“万缘皆空”之故，西道堂教下一般不羡慕朝觐旧亲的罕知，也不把朝觐作为一个伊斯兰教徒终生的愿望。这与其它各教派、各门宦教下的心理状态是不一样的。

在西道堂所承认、并且力争遵行的教法三乘（即教乘、道乘和真乘）中以上五功包括在教乘（舍勒尔提）之中。西道堂阿訇讲，按穆圣所言，教乘者，吾之言也，五功及眼睛可见的一切功干全属于此中，举例说来，犹如树木；道乘（团然格提）者，吾之行也，参悟、静坐、夜功等一切功干皆属其中，例如树木之花卉；真乘（亥格该提）者，吾之境也，功成名就，脱离凡尘，成为上人，外里之类，比喻说犹如果实。

实际宗教生活中，遵行教乘者人多，干道乘和真乘者却寥寥无几。马启西先生曾于光绪十一二十八年闭馆缀学，在临潭县旧城西凤山下的一个山洞里坐静十年，与世隔绝，可谓是道乘和真乘的实践者。他在总结清真教义时写道：

清岂易清，欲清须一尘不染；
真诚难真，要真宜万缘皆空。

马先生以佛、儒、道等诸家之说，对“清真”二字作了中国式的生动解释。

三、西道堂的教派所属

长期以来，有人称西道堂为“曲索麻”（藏语：新教），马安良则干脆以“邪教”对待。

西道堂倒底是“正教”还是“邪教”，历史早已作出了公平合理的判断。但是，它究竟属于“新教”还是“老教”——即属于什么教派、门宦，还不能一概论定，必须通过它的经典、礼仪等细微部分的比较研究，才能得出比较科学的结论。

（一）西道堂所遵奉的经典

除了伊斯兰的主要经典《古兰经》、《圣训》等外，西道堂常用于宗教活动的尚有如下经典：

《卯路提》。是赞念穆圣生平的经，由虎菲耶华寺门宦创始人马来迟带来；

《买达依亥》。是赞颂穆圣光辉业迹的经，由哲赫林耶门宦创始人马明心带来；

《穆罕默斯》。亦称“拜提”（诗），是穆圣的赞美诗，也本是哲赫林耶门宦的经典。

以上经典广泛应用于念“亥听”，干大小尔买利（功课），迎送宾客，送葬等一系列宗教活动及往来交际中。

（二）西道堂的宗教节日

西道堂教民除和全体穆斯林一道同过大小尔德节外，还过圣纪节、阿舒拉节以及本道堂教主的亡期等纪念日。其中圣纪节是比较壮严隆重的。

每值当地庄稼收碾完毕之后（大约到了阴历11月），道堂买好牛羊、面、油等物，经过详细的分工准备，如期开经。所念经典有：《古兰经》、《卯路提》、《买达依亥》。从开经到完经

的整个过程，基本与其它门宦所遵一致。

阿舒拉节不集体纪念，教民分别举行。

另外，每逢农历二月初二，二月初七，五月十九日和十一月十五日，分别是丁全功教主、马明仁教主、马启西教主和敏志道教主忌日，这些日子都要举行规模不小的纪念活动。

遇到婚丧大事或喜庆宴席，西道堂举行各种宗教仪式，主要有大赞，在重大事件中举行。参加赞念的全体阿訇及所有成年人必须沐浴净身，双手捧香，肃然而立，齐声诵念《买达依亥》里的大赞部分。念速缓慢，声调悠扬，闻者无不肃然起敬。

小赞和完赞。跪着念，手不捧香，经典也是《买达依亥》中的有关部分。

大求吉。备有叫“火者子”的大石子十颗，小石子一百颗，念时阿訇们跪围成一个圆圈，由领经人先念一段《古兰经》，然后由大家轮流念，以石计数，念至一千遍为止。大求吉（还有小求吉）一般用于祈福、禳灾、求雨、搭救亡人等诸活动中。

（三）西道堂的特殊礼仪

一个教派或一个门宦，由于各自对《古兰经》等主要经典的理解不同，解释不一，所以对同一宗教仪式的遵行上，就存在着这样或那样的差异。如华寺门宦的阿訇们，在做完晨礼之后，要围圈念“奥拉提”，西道堂的阿訇们则要集体诵念《古兰经》亚辛章；西道堂教民在做完主麻尔以后，还要共同赞一段圣，依赫瓦尼派则没有；一般的主麻尔念的“呼图拜”近乎于大声平念，西道堂则有自己的传统“道热”……以上差异明显发生在宗教仪式方面，还有一些与宗教有关的生活习俗的差异，如：

婚礼。西道堂在一个时期里，为自己的教民举行集体婚礼，阿訇在同一天为数对男女分别念“尼卡海”，然后统一进行喜筵。在念“尼卡海”时，给女方的卡比尼钱，一律定为银元五十块，而许多教派是当面议定的。

葬礼。西道堂的葬礼有着与众不同的地方。首先是抬亡人的“塔拜提”（抬尸匣）。“塔拜提”制作精巧，放入亡人后，用一条绣有经文的绿色单子盖上，中间及四角各放一朵用白绸子扎的牡丹花，中间花大四角花小；其次是送葬的行列。最前面有人双手抱着装有《古兰经》匣（或抬有经轿）引路，后面依次是阿訇、满拉、塔拜提、送葬的人。一出大门，走在前面的阿訇、满拉就开始以悲怆的声调，高声颂念《穆罕默斯》，念颂节奏非常缓慢，整个送葬的队伍要按着这个节奏徐徐而行，直至坟场；第三是埋葬仪式。亡人入土时，阿訇们站立在坟穴东西两面，高声赞念“克利买”，直至砌好穴口，接着由死者的子孙或亲人捧放三把土于墓穴，众人才开始动手埋土，在场的阿訇每人念一本《古兰经》，念毕开始转经，念一段“台巴日”。最后每个阿訇从挖出的土里拣起一小块土，边念边吹，掷向坟堆，以示安魂；第四转经时，有的教派、门宦用钱财转，而西道堂则以《古兰经》转。他们认为，《古兰经》的宝贵绝不是钱财可以比拟的，以经赎罪胜似以钱赎罪，金钱代替不了尊贵的经典；第五是祭祀日期，人亡后的第四天拦坟念“亥听”，其后的头七至四七、满月、四十天、百天、周年等都要举行悼念活动，炸油香，打肉份子分送给亲友及参加悼念活动的人。西道堂在过集体生活时，开始每家念经的一切费用是由道堂开支的。但以后亡人逐渐增加，祭日越来越多，几乎每隔几天就要遇一个日子。为了避免道堂内天天念“亥听”，改为每一个主麻日念一次，为亡人们做共同的祈祷。

服饰。与西道堂的有关理论相适应而出现的，是西道堂教民中男人和妇女的不同服饰。男人一律戴六瓣帽，这种帽子的形状犹如阿拉伯国家的一些清真寺唤醒楼的尖顶；帽子的周围是宽约二寸左右的边，上边是六片形若锐角三角形缝合起来，六尖相接处绾一个金钱疙瘩。据说，真主在六天六夜里造化了一切，六瓣就象征着造化人世的那六天六夜。但这不是西道堂的创造，最早的

帽子据说就是如此由宛尔斯巴巴带到了中国。目前，在甘、青、新各省，这种号帽已成为西道堂教民的一个明显标志。西道堂的妇女一般不戴盖头，平时以纱巾或其它头巾包头；到了念经的日子或逢礼拜，她们才戴盖头。阿訇们认为，盖头是尊贵的，天天戴着不离头，不但降低了其身份，还会被人误认为是装饰品。又有阿訇认为，中国穆斯林成年妇女自古以来就用头巾包头，年青闺女出门戴面罩，盖头是新创的风俗。……

经过以上的叙述介绍，现在我们似乎可以对西道堂到底是新教还是老教，属于什么派别等问题作一探讨性的结论了。

第一，西道堂是老教，不是新教。过去其所以称新教，是指它初创时期在各方面所表现的"新"与华寺、白庄等门宦的不同而言。从西道堂所用的经典，所遵奉的教义及经常进行的赞主赞圣活动看，它不属于依黑瓦尼派，更不属于新兴教派，而属于老教。

第二，但是西道堂还不是老教"格的目"派。该派没有拱北，没有"老人家"，教民过着以教坊为中心的宗教生活，没有什么严谨的组织。而西道堂呢？他们尊有教主、老人家，立有拱北，还有完善严密的宗教组织，这一切都是伊斯兰教门宦的特征，据此理由推断，西道堂属于门宦是无可非议的了。

第三，属于哪个门宦呢？一般地讲，如果西道堂派生于四大门宦中的某一个，就好确认了，但西道堂还不是某个门宦的直接派生物。从它的经典看，除了共同信仰的《古兰经》等以外，西道堂既有虎菲耶的《卯路提》，又有哲赫林耶的《买达依亥》、《穆罕默斯》等；从它的处世哲学讲，既有哲、虎两门宦热心社会事业，关心民族大事，干予社会政治的特点，又有噶得忍耶门宦坐静养性，超脱尘世的特点；从一些经典的念法讲，西道堂在念《卯路提》时不摇身，不摆头。各经的"道热"（声调）也不尽一样。

由此我们说，西道堂是在我国诸种门宦形成后出现的一个新门宦。它的创始者马启西先生广采博集，兼收并蓄，集伊斯兰教各门宦之大成，又取中国诸家之所长，以刘智的著作为理论依据，融会贯通，取长补短所创立的西道堂门宦。

这个道堂在组织、经济等各方面成败的经验，对回回民族来讲有一定的意义，有待我们去研究。

（原载一九八二年第四期《青海民族学院学报》）

宁夏穆斯林的变迁和宗教生活

余振贵

（一）

位于西北腹地的宁夏回族自治区，是我国回族穆斯林最集中的聚居区。在66,400平方公里的土地上，目前居住着120万5千余名回族人，他们主要分布在南部六盘山区以及同心、灵武、吴忠、银川、平罗等地，约占自治区总人口的31·4%。

早在北宋、西夏时期，宁夏地区已留下波斯、大食及西域各国信仰伊斯兰教的回回"先民"的踪迹。当时，从西域各国由陆路来中国的贡使和商人，都是从玉门、酒泉经西夏地区至长安、开封的。《宋史·大食列传》记载："天禧三年（1019年）遣使蒲麻勿陀婆离，副使蒲加心等入贡。先是其入贡路繇沙州涉夏国抵秦州。"在《银川小志》元代"乡贤"一栏中曾记载："纳速尔丁，先世回纥，仕元廉访使。"据《蒙兀儿史记》解释："凡名末有丁字者，皆摩诃末教（穆罕默德教，即伊斯兰教）徒男子之美称"。由此可见，这个纳速尔丁，当是信奉伊斯兰教的回回人，他在元时已被称为银川"乡贤"，应该是世居本地颇有些年头的人家了。

元初，是穆斯林入居宁夏的全盛时期。蒙古军队在征服中亚、西亚一带后，把信奉伊斯兰教的当地各族人民编入"探马赤军"签发东来。据《元史》记载，至元8年（1271年）9月，曾签"西夏回回军"；至元10年（1273年）元世祖下令，"探马赤

军，随地入社，与编民等”；至元25年（1288年）又命回回人“忽撒马丁为管领甘肃陕西等处屯田等户的达鲁花赤。督斡端、可失合儿工匠千五十户屯田”；至元28年（1291年），下谕说：“甘肃旷土赐回回昔宝赤、哈散等俾耕之。”可见在元朝初年，宁甘一带已驻扎有不少穆斯林回回军。

随蒙古军队进驻中国的，还有一些回回贵族、官员和富商大贾。元代著名回回政治家赛典赤·赡思丁之子纳速拉丁，曾任陕西平章政事。《陕西通志》记载：“他子孙众多，分为纳、速、拉、丁四姓，居留各省。故宁夏有纳家户（今永宁县城西北），长安有拉家村，今宁夏纳氏最盛。”（元代，宁夏行政区划属陕西行中书省管辖。）《甘宁青史略》记载：“元时回回盛天下，陕、甘、宁者尤多”，因此，在“陕西行中书省设回回令史”。

在明朝三百年间，宁夏灵州及固原各州县的穆斯林众多，形成了许多聚居区。《河湟诸役记要》记载：“迄明末清初，西起瓜、沙，东至环庆，北抵银、夏，南及洮、岷，所谓甘回及东干回之踪迹，已无处无之。”

到清代中叶，宁夏穆斯林人口更加繁盛。乾隆46年(1781年)陕西巡抚毕源在奏摺中称：“宁夏至平凉千余里，尽系回庄。”后来由于清朝统治者的屠杀和强制迁徙，这一带才变成回族穆斯林“大分散、小集中”的居住状况。

（二）

宁夏穆斯林在教派上都属逊尼派，在教法、教律上又同属逊尼派的哈乃斐学派。根据对道乘问题所持的态度和主张，又分为格底木、虎非耶、哲合林耶、嘎的林耶和伊合瓦尼五个派别。

十八世纪初，中亚的苏非主义由新疆传入甘、宁、青一带，使宁夏穆斯林产生形形色色的苏非主义派别及其门宦制度。虎非耶、哲合林耶、嘎的林耶这些举办道乘功修的派别，就是当时出

现在宁夏伊斯兰教中的三个主要的神秘主义的苏非派门宦。尤其哲合林耶的门宦制度，是西北穆斯林中一种最典型的门宦形式。

二十世纪初，在吴忠、同心又出现了伊合瓦尼派，并在短时间内流传到各地，成为宁夏的一个新兴教派。

（三）

在宁夏，关于古清真寺的最早的书面记载是《嘉靖（1522—1566）宁夏新志》。在该书卷首关于宁夏府城（今银川市）的附图上，绘有“礼拜寺”图址，并说明“回纥礼拜寺在宁静寺北”。该寺面积相当于当时城内显赫的贵族宅第“丰林王府”和“真宁王府”之和。

同心韦州的清真大寺，据传是根据朱元璋亲赐之图建造而成的。以前寺内存有清康熙48年（1709年）的匾额和道光25年（1845年）的两块寺碑。现存的同心县城清真大寺，传说创建于明代初年，目前尚有清乾隆56年（1791年）重修时的石匾。至解放初，全区穆斯林人口为37万人，共有清真寺1600—1700座。

宁夏清真寺一般设开学阿訇、治坊阿訇、掌学阿訇和二阿訇。开学阿訇的职责是率领教众礼拜，主持宗教仪式，讲经布道，执掌教规、教法；治坊阿訇和掌学阿訇是开学阿訇在教务和教学方面的助手；二阿訇则教教友念经和学习初级的宗教知识。过去，每个教坊还设有学东、乡老，他们负责征集和管理清真寺的资金，维修清真寺，筹办各种公差性的宗教活动，现在这些任务已由教众推选的寺管会担任。

过去宁夏穆斯林学习伊斯兰教的经典、教义的主要途径是阿文经堂教育，它包括经文小学和经文大学两部分。经文小学主要学习根据哈乃斐派法学思想编纂的初级读物《杂学》。经文大学则主要培养宗教职业人员，课程设置有讲语法修辞的《率而夫》、《满俩》、《拜亚尼》；讲教法教律的《伟戛业》；讲《古兰经》

注释学的《戛最》，以及讲认主学的《卡拉姆》。

在本世纪三十年代，宁夏兴起伊斯兰教教育改革运动，开始创立“中阿”并重的伊斯兰教学校。银川、吴忠先后办起了二所高级中阿学校，由著名经学家虎嵩山担任校长。接着，又在各地开设初级中阿学校20所，学生最多时达1000多人，后来又改名为阿訇教义国文讲习所。高级讲习所相当于经文大学，招收18岁至40岁的高小毕业生及有一定阿文水平的学生。阿文课程为阿拉伯语语法、修辞、《古兰经》、《圣训》、教律、教史、《古兰经》注释和波斯文。汉文课程有国文、史地、算术、自然、教育学习和伦理学。三年修业期满，可受聘担任清真寺教长。初级讲习所相当于中学，招收15岁至20岁的初小毕业生及粗通阿文的学生。课程为阿文、《古兰经》、教律、教史及国语、算术、自然等。

当时，一些知名阿訇还编撰著述，开展伊斯兰教的教义研究，并提倡用阿语宣传教义。虎嵩山曾编写《亡人赎罪问题》、《教律摘要》等阿文著作及两册《阿文文法基础课本》和《波斯文法精华》。此外，他还用汉语编写了通俗读物《清真三字经》。这些书和虎学良的《回教女子三字经》、苏实如的《伊斯兰教宗旨》，在各地穆斯林中广为流传。当时，宁夏回教协会主办了《伊斯兰》定期刊物，还从重庆请来王静斋阿訇，重新翻译了《古兰经》。

（四）

解放前，宁夏穆斯林长期遭受民族歧视和政治压迫，经济文化处于停滞落后的状态。这种情况也可以从他们的居住地域中窥见一二。过去，宁夏穆斯林大都居住在贫瘠偏僻的“三边两梢”之地，即河边、沙漠边、滩边、沟梢和渠梢。即使在城镇落户的，也多数被摒斥在城关外头。

但是，宁夏穆斯林是具有反压迫斗争光荣传统的人民。早在

清顺治年间，当米剌印、丁国栋在甘肃发难时，就曾引起“固原扰动”。乾隆时期，苏四十三、田五起义时，宁夏穆斯林又聚众响应，并波及海固地区。到同治年代，西北各地回民在太平天国革命影响下奋起斗争，宁夏金积堡是当时一个重要的反清基地。1911年辛亥革命爆发，穆斯林马四虎、哈明等人积极参加了光复宁夏的战斗。

中国共产党的成立，给宁夏穆斯林的翻身解放指明了方向。1926年，宁夏出现了党领导下的革命活动。邓小平、刘伯坚等同志曾先后来到银川，传播民族解放的真理。1935年，毛泽东等同志率领中央红军经过六盘山，在回族人民中播下了革命火种。1936年8月，西征红军在同心清真大寺建立了中国历史上第一个回族自治政权——陕甘宁省豫海县回民自治政府，由回族长工马和福担任主席。1941年，宁夏海固地区的穆斯林举行起义，一部分队伍投奔延安，组建成威名远扬的一支回民骑兵团。

（五）

1949年9月23日，解放大军开进了塞上古城银川，宁夏各地相继获解放。从此，宁夏穆斯林跨入了一个社会主义的新时代。1958年10月，在党的民族区域自治政策的指引下，宁夏回族自治区宣告成立。从那时起，宁夏的政治、经济和文化等项事业取得了巨大的进展。尤其是三中全会以后，党的民族宗教政策得到认真的贯彻落实，进一步发挥了宁夏民族区域自治的作用。

自治区刚成立时，只有回族干部3,465人，到1980年，已增至12,336人。在穆斯林聚居的7个县中，县长全由回民担任，另外还有17名副县长，也是回族人，包括3名回族妇女。1980年起为扩大少数民族干部队伍，自治区规定每年招收回族干部300名。区政府还颁布了《关于尊重少数民族风俗习惯的几项规定》，保障了穆斯林的基本生活权益。

近年来，宁夏经济也有了巨大的变化。按人口平均计算，1949年全区工农业总产值为88.6元，1958年为144.1元，1979年已增长到522元。最近，由于贯彻了中央的各项政策，尤其是在穆斯林聚居的南部山区实行了多种形式的农业生产责任制，在“大力植树养草、兴牧促农、因地制宜、农林牧副渔全面发展”的山区建设方针的指引下，当地穆斯林群众已在生产上取得了显著成果。同时，自治区每年还拨出数量可观的补助费，扶持贫穷社队的经济文化建设，使农民得到了一定的经济收益。据宁夏最近进行的社员家庭收支抽样调查，农民平均每人的纯收入是：1979年为139.10元，1980年为178.10元，1981年则为208.70元，三年中平均每年递增21.7%，另外，在全区各项工矿企业中，都拥有一定数量的穆斯林工人。自1980年起，还破例在农村招收一部分回乡回族知青当工人，以扩大穆斯林工人的队伍。

实行民族区域自治，也推动了宁夏文化科学教育事业的发展。过去，穆斯林群众几乎都没有文化。近年来，宁夏已建立了八所大学。据统计，目前回族大学生比1958年增长了6.7倍，回族中学生则为同期的16.8倍。仅宁夏大学目前就有319名穆斯林学生在校攻读。为了发展民族教育，1981年区民委又拨出专款109万5千元，在全区办起72所寄宿制回民中小学，目前在校生已达6400多人，膳宿和学习费用全由国家负担。1980年，政府又在自治区社会科学院设立了民族宗教研究室，并在银川市举办了“西北五省区伊斯兰学术讨论会”，出版了会议论文集，以加强对伊斯兰教及回族问题的研究。最近，宁夏大学中文系正在组织编写《回族文学史》，1982年4月，在银川市还举办了一次“西北五市回族文学讨论会”。

根据党的宗教信仰自由政策，1959年宁夏还建立起全自治区的宗教团体——宁夏伊斯兰教协会，会址设在银川市中大寺。

多年来，宁夏伊协在协助政府贯彻执行宗教信仰自由政策、

团结教育全区伊斯兰教人士、发扬伊斯兰教优良传统、组织穆斯林群众和伊斯兰教爱国人士参加祖国社会主义革命和建设以及开展宗教学术研究方面做了大量的工作。1981年11月间召开的区伊协二届三次全体会议，通过一份《宁夏回族自治区伊斯兰教界人士爱国公约》。这份公约，在全区公布后产生了很大的影响。

到1981年底，全自治区已恢复和新建清真寺1198座，平均每一千个穆斯林有一座寺。在首府银川（包括永宁、贺兰两县），共居住着11万8千余名回民，现已建立大小清真寺74所。尤其是重建的南关大寺，是一座富有阿拉伯艺术特色的大圆顶建筑，吸引了许多参观者。1981年，在该寺参加开斋节活动的穆斯林达万人。平时主麻日，市内的几所寺都有300来人参加聚礼。

在交通不便的山区，因地制宜地修了一些"稍麻尔"（小寺），有的虽然十分简陋，但能照顾到老年人就近参加宗教活动。在工业城市石嘴山市的三个区，也相继建起了清真寺，以满足当地穆斯林工人及其家属的信仰需要。

（原载一九八二年第三期《阿拉伯世界》）

青海地区的托茂人及其与伊斯兰教的关系

李耕砚　徐立奎

青海省海北藏族自治州所属的海晏、祁连两县，有一部分群众，俗称“托茂人”。其生产方式、生活习惯、语言等都与青海地区的蒙古族相同。在历史上，他们是青海地区蒙古族两盟二十九旗中的南左后旗的旗民。但是，他们的宗教信仰却并非蒙古族群众传统信仰的喇嘛教，而是伊斯兰教。这种现象，曾引起许多学者、专家的兴趣。但由于种种原因，迄今尚未有人对这一部分人作过系统调查。现在，将我们就这一问题的初步调查介绍给大家。

一、托茂人的名称

历史上，青海地区的群众习惯地称这一部分人为“托茂鞑子”、“托茂家”、“托茂公家”。他们自称为“托茂”，而称其所在旗为“托茂公”。

“托茂鞑子”中的“鞑子”，是过去有些人对于蒙古人的侮辱性称呼。至于“托茂”二字的含义，则众说纷纭，莫衷一是。

一说“托茂”是蒙语的译音，我们曾走访过一些蒙古族同志，也曾请教过蒙文造诣较高的同志。但由于译音难免讹误，终于无法确知“托茂”究竟系何词译转，内涵指的什么。

另一种说法认为，“托茂”二字系藏语的译音，即“脱思麻”

的另一种译法。按脱思麻可泛指青海东部地区而言。因此，似与“托茂”风马牛不相及。

第三种说法是，“托茂”为地名。持这种说法的同志认为，过去，青海蒙古族二十九旗，都有俗称，这些俗称一般都是在称号的前面冠以该旗属地的名称（或属地中的名山、大川古刹的名称），如河南亲王、可鲁沟贝子、柯柯贝勒、拉加札萨、默勒王、群科札萨、水峡贝子等等，但“托茂”二字究指何山何水，却不得而知。

第四种说法认为，“托茂”二字是族称，其根据是这一部分人自称“托茂”。湟中上五庄有一位解放前与托茂人来往较多的老人说：“这些人，你说他们是回回，他们不同意；你说他们是鞑子，他们也不同意。他们就是自称‘托茂’。”

以上四种说法，究以何者为是，还有待于进一步考证。

二、托茂人的由来与现状

对这一部分人的来源，过去大体上有三种说法。

一是说清同治年间，陕、甘、宁、青回民起义，遭到镇压后，陕西白彦虎部败退西宁，由西宁经大通走往河西走廊、新疆。在经过青海境内时，有一部分流散人员，流落于海晏地区，受到当地“蒙古王爷”的收留和保护，逐步与当地蒙古人通婚，繁衍生息，成了今天的托茂人。正因为托茂人有蒙古族血统，又长期生活在蒙古族中，系蒙古王爷部属，也有回族血统，所以风俗习惯上同于蒙古族，而宗教信仰上属伊斯兰教。

第二种说法是，这一部分人的先民是从新疆和西亚来的信仰伊斯兰教的群众，与当地蒙古人通婚，逐步繁衍成了后来的托茂人。

第三种说法是，托茂人的先民是蒙古人。他们从蒙古地区到了新疆、西亚，受到当地信仰伊斯兰教群众的影响，改信了伊斯

兰教，然后又来到青海。

二、三两种说法较为接近。其说虽不尽相同，但都认为托茂人的先民是从新疆来的，而且来青海之前，都信仰伊斯兰教。

根据我们的了解，持第一种看法的同志多为蒙古族同志或者他们的说法是由蒙古族同志那儿来的，而托茂人内部却很少有这种说法。

根据湟中上五庄的一位托茂老人丁生富（七十三岁，人称托茂二不都）回忆，他的外祖母（已于四十五年前去世，当时享年九十二岁，约生于公元1845年前后）生前曾给他们说过，托茂人的根子是缠头。从新疆来到此地后，与此地的蒙古人通婚，繁衍成了后来的托茂人。

这种说法是否可信，托茂老人丁生富和胡赛叙述的这样一件事情似可作为这种说法的反证：清光绪二十一年(公元1895年)，青海循化地区伊斯兰教新教和老教之间发生争执，由于当时的清政府官员执行了分化、屠杀政策，捕杀了老教头面人物十多人，从而激起了青海河湟地区的回民反清起义。根据丁、胡两位托茂老人的回忆，当时居住在今海晏、湟中上五庄一带的托茂人和附近的回民也曾起兵响应。起义失败后，他们由水峡经柴达木走往新疆。对这一事件，《青海历史纪要》上有这样两段记载："同年（按：指光绪二十一年，下同）五月，西宁附近哆吧、上五庄的回民三千余人，与汉族地主武装冲突……"。又，董福祥所属何得彪等部亦于同年十二月及次年正月在南川、后子河、哆吧及上五庄一带击败回民。上五庄回民退入柴达木盆地，沿途折损，只有小部分退到新疆"。由此可见，当时海晏、上五庄一带的回民确曾起事，被击败后，也确有一部分人走往新疆。这些记载与托茂老人的回忆是相吻合的。至于为什么要走往新疆，《纪要》上没有说明，据丁生富老人回忆，他的外祖母给他说，当时托茂人有这样一种说法："我们的根子是新疆的缠头，从新疆来的，还是

回新疆去吧！”农民们在起义失败后，想走回远在千里之外的故乡，这原在情理之中。这句话也恰恰证明了他们中间确实有一部分人的先民是从新疆地区来的。

关于这一事件，也许是年代较近的缘故，不少托茂老人对当时的退走过程还能言之凿凿。据说，这部分人在经过水峡时，前遇峡隘，后有追兵，峡内又险峭难行，人马拥挤，有不少人被挤落水，致使水峡河一时为之断流。到柴达木后，又遭当地蒙古王爷部队的堵截，人强马壮的走往新疆，老弱妇孺被迫投降于可鲁沟贝子，有的人沦为奴隶，也有的入赘为婿。后来，托茂公王爷经过交涉，将这一部分人要回，这就是后来居住在海晏的托茂人。所以，在我们了解过程中，也有的人说托茂人是从柴达木来的，想来也是事出有因。走往新疆的那一部分人，在今南疆焉耆县安了家。这些人在后来的很长一段时间里与青海地区的托茂人还有往来，直到1978年还有五个人来上五庄托茂坟园扫墓，住在丁生富老人家中，盘桓数日，方才回去。

另据西宁东关马登科阿訇回忆，在十年动乱之前，他们家中曾有一部分祖传的手抄本历史资料。上面记载有青海地区信仰伊斯兰教的各族群众的由来及其演变。其中谈到托茂人的部分是：成吉思汗西征时，征服了新疆、中亚、西亚等大片地区，这些地区的群众大多信仰伊斯兰教，蒙古军队受其影响，也有改信了伊斯兰教的。后来，这些人在成吉思汗的带领下，回师东进，攻克了西宁，整个青海东部地区成了蒙古人的势力范围，海晏、上五庄一带的托茂人就是这一部分信仰伊斯兰教的蒙古人的后裔。

马登科阿訇还说，过去人们也将托茂人称为“海里亥的鞑子”，还有“海里亥的鞑子——两头指望”这样一种说法。经了解，这种说法虽有，但对海里亥一词以及这句话的含意尚不清楚。

上五庄马世荣老阿訇对我们说，据他听到托茂人大汉七哥

（该人在1953年成立海晏县北山蒙古族自治乡时，曾任主席，已去世）说过，成吉思汗在西征后，回兵征服中国本土时，部队中有些信仰伊斯兰教的人在这里住了下来，逐步繁衍成了后来的托茂人。

以上两种说法，与前面的二、三两种说法相近，即都认为托茂人的先民是从新疆或西亚来的，只是后两种说法认为托茂人先民是成吉思汗东进时带来的。

对此，我们从一些史料中可以得知，成吉思汗西征后，他的军队确实有一部分改信了伊斯兰教，且成吉思汗于1227年亲率大军，攻占西宁。同时，历史上还有这样的记载，公元1252年和1253年，忽必烈率大军经甘肃南部、四川西部进入云南。青海东部地区，成了蒙古南下大军的侧卫，蒙古南下大军中，有一大批人是从西域签发来的色目人，其中就有维吾尔人（时称畏兀儿）。元灭南宋后，建立了地跨欧亚的元帝国，这一大帝国的建立，为当时信仰伊斯兰教的西亚各族人深入中国内地创造了有利条件。因此，信仰伊斯兰教的各族人，包括维吾尔人，不管是随蒙古大军南下，还是后来经商，都有可能来到青海。托茂人中流传的所谓“根子是缠头”一说，当是可信的。当然，这里的“缠头”一词的含义，很可能也包括信仰伊斯兰教的阿拉伯人。同时，我们也无法排除在托茂人的先民中，有改信伊斯兰教的蒙古人的成分。

综上所述，托茂人的先民中应该有三部分人：一是东来的维吾尔人和其他色目人——缠头；二是蒙古军中改信伊斯兰教的人；三是当时在青海地区的蒙古人。随着时间的推移，上五庄附近的汉民、藏民以及回民，由于婚姻关系都有人逐渐加入托茂人的队伍。至于托茂人先民来到青海的时间，当是在成吉思汗攻克西宁的时候及其以后。

在历史上，托茂人是蒙古王爷的旗民。逢年过节，要给蒙古王爷拜年贺喜，平时的乌拉差役和蒙古人一样负担。据说托茂公

王爷手下一般要设置两名章京，一名由蒙古人担任，另一名由托茂人担任。据上五庄的一些与托茂人来往较多的老人们介绍，托茂人为人质朴、憨厚、待人平和、热情。解放后，托茂人也获得了新生。1953年，在包括托茂人在内的地区成立过海晏县北山蒙古族自治乡。后来，由于社会主义建设的需要，托茂人大部分迁居到海北藏族自治州的祁连县境内，散居于该县多隆公社、野牛沟公社和托勒牧场。现在按回族统计，约四十户人家。还有一些户由托茂人和回族群众共同组成，有的是托茂人到回族群众家中入赘，有的是回族姑娘嫁到托茂人家中。因而很难彻底分清哪些是托茂人，哪些是回民。

三、托茂人的生产方式和生活习俗

明清时代，蒙古部落多次移入青海地区，公元1654年，和硕特部顾实汗统一了唐古特四部。其后，将青海分为左右二翼，分给其十子作为领地。清雍正年间，青海罗卜藏丹津反清失败后，清廷将青海蒙古各部收为内藩，仿照内蒙古的扎萨克制度，统一分编为旗，共编二十九旗。托茂公为南左后旗，属左翼盟和硕特部。其原定放牧地界四至分明：东邻贺尔，南达哈沙图，西至昂拉索布鲁汗，北抵青海湖。对此，《青海历史纪要》有清楚的记载。另据托茂老人丁生富回忆，他的老人们说，光绪二十一年前，居住在上五庄一带的托茂人就是从事畜牧业生产。上五庄地区的农业生产主要是从光绪二十一年以后才逐步发展起来的。可见，托茂人与生活在青海地区的蒙、藏族群众一样，世世代代都经营畜牧业生产，逐水草而居。直到现在，托茂人虽已散居于海北各地，然而他们的生产方式仍然没有改变。

但是，根据历史记载，托茂人的放牧地当在现在的青海省海南地区，是什么原因使他们到了海晏（属海北地区）和湟中上五庄一带呢？

我们从历史资料中可以知道，自从罗卜藏丹津反清失败以后，青海湖环湖地区的蒙古族势力大为削弱，原来被蒙古族挤到黄河以南的藏族各部又乘机北上。托茂人由原牧地海南地区转移到后来的海晏和上五庄一带，是否与这样一种历史背景有关？我们没有掌握更直接的资料，有待于进一步考证。但不管是原牧地在海南、还是后来到海北，托茂人的生产方式并未改变。

这样一种生产方式，就决定了托茂人在生活习俗上与其他从事畜牧业生产的民族有相同之处。

在居住方面，托茂人解放前多住蒙古包，间或也有住黑牛毛帐房的。由于蒙古包和帐房便于拆迁，随畜群流动，故世代相传，久而不废。解放以后，改住牛毛帐房者居多。现在，除了冬天住一部分土房外，其余时间，仍住帐房。

托茂人的男子们在衣着方面与青海地区的蒙古族群众一样，冬天多穿长袖、无领、大襟的老羊皮袄。腰间以长布（绸）带束之。脚穿皮靴，头戴狐皮帽（夏天多为呢帽）。女子们的穿着，如长袍、高靴、腰带等都一如青海地区的蒙古族妇女。头上戴着蒙式尖尖帽或四块瓦式的藏式皮帽（视季节而定）。头上多梳小辫，戴辫套，辫套上还缀有各种装饰品。到了马家家族统治青海时，伊赫瓦尼教派兴起后，托茂人的成年妇女除了帽子外，还戴着盖头。这种比较特殊的衣着，使人一望而知他们就是托茂人。解放后，随着生活条件的逐步改变和与外界交往的增多，托茂人在衣着上也有所改变。青年男子中不少人都穿起了目前最常见的西裤、军便服或中山装。女子们的穿着和西宁地区回族女子的装饰相似。这次我们见到一位年逾花甲的老人，她头上戴着盖头，上身穿带大襟的中式棉衣，下面是中式棉裤，还扎着裤脚，与我们经常见到的东部农业区的回族阿奶毫无二样。

托茂人的语言是蒙古语。老人们直到现在，仍以蒙语为主，只是由于社会交际的客观要求，许多人都学会了汉语，现在年青

人都会说汉语。在民族杂居地区，托茂人一般都掌握蒙、藏、汉多种语言。

托茂人的饮食与青海地区的蒙、藏族群众相同。解放前也是以炒面、酥油、曲拉、奶子、肉食为主，只是牛羊需请阿訇或自己宰杀，而且在食物整治方面很注意清洁卫生。面食品种也较多（如油炸食品），这大约与托茂人历史上同回族群众接触较多，受到回族群众的影响不无关系。解放后，随着党的民族政策的贯彻，在民族杂居区，蒙、藏族群众宰食牛羊多请托茂人帮助，以便于互相往来，民族关系十分和谐。现在，随着生活条件的逐步好转，托茂人也经常吃炒菜。

托茂人在丧葬问题上，与回族基本相同。

托茂人在婚嫁方面，既有与回族相同之处，也有与青海蒙古族相似之点。据说，解放前托茂人娶妇嫁女，一般是先请人说合，双方同意后，男方给女方送去十个馍馍、两个礼包（其中有枣子之类）、一桶酸奶和一块布料，作为定亲的礼物。托茂人结婚没有索要彩礼的习惯。定亲之后，如遇节日，男方要给女方送礼包，以示祝贺。娶亲时，男方先在自家蒙古包旁支起一顶新帐房，作为洞房。新郎骑马去女家迎亲。在女方由阿訇给男女双方念“尼卡亥”时，男方要预先备好一只羊，以送给女家。女方的母亲、姐妹、亲属等送亲，送到男方家中时，男方需在帐房前准备好几桶清水，内加少量鲜奶，待送亲队伍来到时，即将水向送亲者泼去，往往使送亲人全身水湿。这时送亲者赶紧拿出一块备好的红布，送给男方，男方将红布撕成碎条、扔掉，至此女方送亲人方可进入帐房。男方一般以手抓、油炸食物待客。此外，托茂人在婚礼上还喜欢以“抓饭”待客，这可能与新疆地区的习俗有关。婚后十天，老岳父要前来探望女儿、女婿。

四、托茂人的宗教信仰

保持着蒙古族生产方式和生活习俗的托茂人，却世代以伊斯兰教为其宗教信仰，这是从作为东来的“缠头”、即托茂人的先民那时就确定了的。这种状况与我国回族的形成和伊斯兰教在我国的发展的特点是相一致的。在后来伊斯兰教教派的发展中，托茂人属虎夫耶派。

关于托茂人伊斯兰教的信仰和其发展中属虎夫耶派的这个问题，是我们从调查访问中获悉的。而托茂老人回忆中的一桩历史事件，使问题更加清楚。这就是前面提到的发生在清朝光绪二十一年（1895）的一起震动清廷的“河湟事件”。如前所述，这是一件由伊斯兰教教派斗争而逐渐发展为回族、撒拉族群众反抗清廷的政治斗争。托茂人挥戈响应了这场斗争。当斗争失利，遭到清王朝镇压之后，西宁周围地区的起义军经水峡往甘、新等地撤退时，正是托茂人以其久居水峡一带、情况熟悉而带的路。当时率领起义军闯关夺隘的是一位大通苏家堡被称“三师傅”的“老人家”。犹见这位“老人家”是一位在当地有影响的门宦的代表人物。在托茂人的记忆中，他们祖辈的宗教生活长期受着这位教主的支配。这样，至少在清朝晚期及其以后的岁月里，托茂人以伊斯兰教虎夫耶为其教派这个问题，基本上可以肯定下来。

民元以后，马麒父子统治青海地区时，对托茂人是歧视和蔑视的。因而，他们在利用政治势力推行新兴教派——伊赫瓦尼时，对托茂的教派信仰表现了不屑一顾的态度。这样，使得他们原来虎夫耶教派的信仰，能够得以保持下来。

根据托茂人传说，在“河湟事件”之后，托茂人的伊斯兰教信仰一度受到严重威胁而几遭断送。那是一幕历史悲剧。“托茂公王爷”利用回、撒人民和托茂人新遭失败，政治形势对托茂人极为不利的情况，曾强迫托茂人改宗其信仰。据说，事情是这样的：托茂公王爷当时举办过一次宴席，席间陈设着包括猪肉在内的菜肴，责令刚刚聚集起来的托茂人的男女老幼，到王府“赴

宴”。在酒席宴前，王爷向托茂人声称（大意）：“你们是王爷下属的臣民，反叛了朝廷，犯了大逆不道之罪，朝廷正在差人四处捕杀。你们如能放弃伊斯兰教的信仰，改信喇嘛教，你们就不再是穆斯林，我将设法保护你们。今特设猪肉宴席，你们如能就食此物，则表示你们改信的诚意；如其不然，我将无能为力。你们这些老弱残部，难免受刀下之苦”。托茂人当时处境困难，迫于如此压力，就放弃了传统信仰，改信了喇嘛教。但是时过境迁，忠于自己传统信仰的托茂人，又恢复了自己的原来信仰。当然，恢复的过程是辛酸的，代价是惨重的。传说，他们曾向王爷提出赎回自己的原来信仰。贪婪成性的王爷听见“赎回”二字，不禁利欲薰心，把这看成自己肆意诈取财物的大好时机，欣然同意。托茂人当即筹凑了大量银钱和毛蓝布等物，“赎回”了自己的伊斯兰教信仰。这就是托茂人所谓的“买回了教门”的传说。

从此以后，托茂人一直过着作为一般穆斯林的正常的宗教生活。平素的念、礼、斋月的闭、开等，在流动的牧业生产过程中，一般都是坚持了的。

托茂人也曾选送自己的孩子入寺念经当满拉，但从未有过自己的阿訇、教长之类的宗教职业者，在没有本托茂人出身的宗教人员的情况下，他们从湟中、西宁等地聘请这方面的宗教人员，组织他们的宗教生活。这些远道而来的受聘人员的生活待遇，不用说全由托茂人负担。除给以相当数量的畜产品作为报酬之外，平时则是挨家挨户，轮流食宿。建国以后，由于生产的逐步发展和生活的逐步改善，托茂人设置了专门的帐篷寺院，宗教人员住进了帐篷寺院，仍由群众轮流供饭。不论何种方式，但都遵循着牧业生产的规律，按照冬夏不同季节，随群众的迁徙而迁徙。

托茂人的生死习俗，除世俗部分与蒙古族相同以外，其宗教仪式与回族基本相同。儿童出生以后，也请阿訇念经，命经名。个别人其父如为“中原人”（内地人），除经名外，一般还有个

“官名”。与一般回族所不同者，在人死之后，要以牲畜作担架将死者尸体驮至湟中上五庄清真寺进行洗涤和站礼之后，即就地埋葬。因而，在上五庄的邦巴、拉尔宁、大寺沟等地，至今仍保留着他们的祖上坟墓。每年到开斋节，不仅附近的托茂人到墓地为其祖先祈祷，就是“河湟事件”以后，定居在南疆焉耆地区的托茂人，有时也不远千里，要到此纪念祖先和顺便探望亲戚。

解放以后，在共产党和人民政府的宗教政策光辉照耀下，托茂人的宗教信仰才受到真正的尊重，其正常的宗教生活也受到法律保护。在1954年，托茂人于海晏地区本部落所在的草原上，破天荒地盖起了自己的一座清真寺，规模为三间土房。为了庆贺自己第一座清真寺的落成，他们还邀请了上五庄、西宁等地的宗教界人士前来为其祝贺。这三间土房寺院，于1958年因托茂人的迁移而废置。

关于历史上的托茂人以及与伊斯兰教的关系问题，在苦无文字资料赖以佐证的情况下，我们只能靠走访各族的知情者，特别是尊重托茂老人的回忆。对于掌握到的一些口头传说，哪怕是一鳞半爪，我们也十分珍视。现在看来，一些人们关心的问题，比如：什么是“托茂”，托茂人的渊源，托茂公的变迁，托茂人同伊斯兰教的关系等，现有材料还难以作出理想的答复。不过，我们在探索的道路上总算迈出了第一步。目前，我们能够做到的就是这么一些。为了进一步弄清托茂人的历史面貌，今后希望与其他同志共同努力探索新的资料，提出新的认识。

在我们调查过程中，青海省政协、海北、门源祁连等地党委统战部门，以及湟中上五庄公社、祁连多隆公社党委等单位，给了我们以积极的支持，特地表示感谢。

（原载一九八三年第一期《世界宗教研究》）

[General Information]
书名=西北伊斯兰教研究
作者=甘肃省民族研究所编
页数=367
SS号=10221752
出版日期=